

UNIVERSITÉ DE LIÈGE  
FACULTÉ DE PHILOSOPHIE ET LETTRES  
DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

# VITALISME ET PHILOSOPHIE CRITIQUE

GENÈSE DE LA PHILOSOPHIE POLITIQUE DE GILLES DELEUZE AUTOUR DU  
PROBLÈME DE L'ILLUSION

Thèse présentée pour le Doctorat en Philosophie  
par Antoine JANVIER

Sous la direction de Mme Florence CAEYMAEX  
Chercheur qualifié du F.R.S-F.N.R.S  
Université de Liège

Année académique 2009-2010



Je tiens à remercier tous ceux qui ont contribué à la réalisation de cette thèse. En particulier, pour leurs remarques et suggestions, Florence Caeymaex, Grégory Cormann, Maud Hagelstein, Cécile Paques et Guillaume Sibertin-Blanc.

## ABRÉVIATIONS UTILISÉES

Livres de Gilles Deleuze :

- *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume* : cité ES.
- *Nietzsche et la philosophie* : cité Nph.
- *La philosophie critique de Kant* : cité PhK.
- *Proust et les signes* : cité PS.
- *Nietzsche* : cité N.
- *Le bergsonisme* : cité B.
- *Présentation de Sacher-Masoch* : cité PSM.
- *Spinoza et le problème de l'expression* : cité SPE.
- *Différence et répétition* : cité DR.
- *Logique du sens* : cité LS.
- *Spinoza : philosophie pratique* : cité SPP.
- *Francis Bacon : Logique de la sensation* : cité FB.
- *Pourparlers* : cité Pp.
- *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953 – 1974* : cité ID.
- *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975 – 1995* : cité DRF.

En collaboration avec Félix Guattari :

- *Capitalisme et schizophrénie 1, L'anti-Œdipe* : cité AO.
- *Capitalisme et schizophrénie 2, Mille Plateaux* : cité MP.
- *Qu'est-ce que la philosophie ?* : cité Qph ?.

En collaboration avec Claire Parnet :

- *Dialogues* : cité D.

## INTRODUCTION

[...] la raison, la force ou la liberté ne sont pas séparables d'un devenir, d'une formation, d'une culture. Personne ne naît libre, personne ne naît raisonnable. Et personne ne peut faire pour nous la lente expérience de ce qui convient avec notre nature, l'effort lent pour découvrir nos joies.

Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*.<sup>1</sup>

Les recherches présentées ici visent à déterminer une *genèse* de la philosophie politique de Gilles Deleuze. Il s'agit de montrer que Deleuze noue une perspective vitaliste, dont il trouve les principaux ressorts chez Nietzsche, à une perspective critique, qui requiert un débat serré avec le kantisme, autour du problème de l'illusion. Par cette démonstration, nous soutenons qu'il est possible d'établir avec précision la manière dont Deleuze aborde la question politique dans *L'anti-Œdipe* avec Félix Guattari. Un tel projet ne va pas de soi. Il mérite quelques remarques liminaires, avant d'être introduit.

À juste titre, Guillaume Sibertin-Blanc a relevé le caractère « périlleux » qu'il y avait à parler de « philosophie politique » à propos des trois ouvrages de Deleuze co-écrits avec Guattari : *L'anti-Œdipe* (1972), *Kafka : pour une littérature mineure* (1975) et *Mille Plateaux* (1980).<sup>2</sup> Sans doute, dans un entretien célèbre avec Toni Negri donné en 1990, Deleuze lui-même suggère de voir la portée politique de ses travaux des années 70, et même une « philosophie politique » dans *L'anti-Œdipe* :

Une sorte de passage à la politique, je l'ai fait pour mon compte, avec Mai 68, à mesure que je prenais contact avec des problèmes précis, grâce à Guattari, grâce à Foucault, grâce à Elie Sambar. *L'anti-Œdipe* fut tout entier un livre de philosophie politique.<sup>3</sup>

---

1 Deleuze, *SPE*, p. 241.

2 Voir Guillaume Sibertin-Blanc, *Politique et clinique : recherche sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze*, Thèse pour le Doctorat de Philosophie soutenue le 8 décembre 2006 sous la direction de Pierre Macherey à l'Université Charles de Gaulle Lille III- UMR 8163 « Savoirs, textes, langages », p. 20.

3 « Contrôle et devenir », entretien avec Toni Negri, paru dans *Futur antérieur*, n°1, printemps 1990, repris dans *Pourparlers*, p. 230.

Reste que la qualification de « politique » est à bien des égards énigmatique. *L'anti-Œdipe* propose-t-il une théorie du social fondée sur une nouvelle métapsychologie des flux désirants ? S'agit-il d'une théorie critique de l'État appuyée sur une économie libidinale qui vise à sortir, d'un côté du terrain strictement idéologique des philosophies politiques classiques et, de l'autre, de celui, économiste, du marxisme dogmatique ? Est-ce un « programme » de politique révolutionnaire, comme l'annonce l'appendice ajouté en 1973 ? Deleuze et Guattari veulent-ils donner, avec les « machines désirantes », les fondations et les conditions pour achever ce que Mai 68 avait inauguré ? Aménagent-ils en réalité une ontologie du désir et de la puissance sur laquelle doit s'indexer toute pratique révolutionnaire pour s'adapter aux nouveaux développements du capitalisme, à l'Empire et à la société contrôle, préfigurant l'ontologie de Negri et Hardt dans *Empire et Multitude* ?

Ce n'est pas le moindre des mérites des recherches menées par Guillaume Sibertin-Blanc dans *Politique et clinique* que d'avoir suspendu ces questions qui hantent toute lecture des textes de Deleuze et Guattari pour déterminer patiemment, d'un point de vue deleuzien – c'est-à-dire du point de vue de la philosophie critique et pratique élaborée par Deleuze dès *Nietzsche et la philosophie* (1962) –, l'entreprise spécifique inaugurée par *L'anti-Œdipe* : constituer une « méthode d'explication des modes d'existence immanents »,<sup>4</sup> en croisant une analytique des investissements désirants et une critique matérialiste du champ social.<sup>5</sup> Selon lui, la « philosophie politique » de Deleuze, plus exactement de Deleuze et Guattari, se présente avant tout comme une *épistémologie* articulée autour du concept central d'« agencement », dont *Mille Plateaux* produit la systématisation la plus aboutie. Guillaume Sibertin-Blanc a pu tirer un fil de continuité à travers la philosophie pratique de Gilles Deleuze qui, malgré les ruptures et modifications conceptuelles, relie autour du problème de l'institution les approches juridiques des premiers textes, les théories ontologiques de la puissance et du virtuel dégagées dans les travaux d'histoire de la philosophie et la constitution d'une éthologie du désir et des affects à la fin des années soixante. À la lumière de l'épistémologie des agencements, on peut ainsi retracer la cohérence diachronique et synchronique de la philosophie

4 Deleuze, *SPE*, p. 248.

5 De sorte que, selon un curieux mouvement, la critique n'est pas celle qu'on croit. Plus exactement, il n'y a critique de la psychanalyse que soutenue par une nouvelle théorie nouvelle de l'inconscient (voir à ce sujet les indications de Deleuze dans son entretien avec Raymond Bellour et François Ewald paru dans le *Magazine littéraire*, n° 257, en septembre 1988 et repris dans *Pourparlers* : « Si *L'anti-Œdipe* prétend critiquer la psychanalyse, c'est en fonction d'une conception de l'inconscient qui, bonne ou mauvaise, est détaillée dans ce livre. » *Pp*, p. 198) ; et il n'y a de théorie du social qu'au nom d'une critique des modes actuels de théorisation du capitalisme et de subjectivations pratiques qui parcourent la société moderne. Ainsi, la critique de la psychanalyse ne vaut que dans la mesure où elle est matérielle, et porte moins sur la théorie psychanalytique que sur ses conditions socio-historiques d'énonciation et d'usage ; la théorie du social n'a de sens que parce qu'elle est portée par une nouvelle problématisation du désir inconscient qui propose une carte des rapports sociaux en termes d'investissements moléculaires. Voir Guillaume Sibertin-Blanc, *Politique et clinique : recherche sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze*, thèse citée, p. 20-22 – entre autres. Voir aussi l'ouvrage paru tout récemment, Guillaume Sibertin-Blanc, *Deleuze et l'Anti-Œdipe. La production du désir*, Paris, PUF, 2010.

pratique de Gilles Deleuze et en éprouver la pertinence, par l'identification de ses opérations sur ce qu'on appelle les sciences humaines. La valeur et la légitimité théorique et pratique du concept d'agencement sont ainsi déterminées : un agencement est à la fois une notion descriptive des processus sociaux, le nom d'une intervention dans la théorie et le point nodal d'un procédé d'analyse des modes de subjectivations pratiques. C'est pourquoi on peut parler de « philosophie politique et clinique », en y voyant avant tout une construction conceptuelle visant à comprendre les devenirs de manière immanente, c'est-à-dire à rendre sensibles les mouvements de *politisation* imprévus qui bouleversent et reconfigurent le champ social, ainsi qu'à historiciser ses propres catégorisations théoriques.

Il ne s'agit pas de reprendre, compléter ou contester les résultats présentés dans *Politique et clinique* : les pages qui suivent leur sont redevables à bien des égards. Les analyses menées ici prennent plutôt un autre point de vue sur l'œuvre, celui de la *genèse*. Que faut-il entendre par là ? « L'idée de genèse » est une idée importante pour Deleuze. C'est d'abord le titre d'un article consacré à l'esthétique kantienne, sur lequel nous reviendrons : « L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant », paru en 1963, en même temps que l'opuscule *La philosophie critique de Kant* qui en reprend les lignes de forces et les développements majeurs.<sup>6</sup> Deleuze répond dans ce texte aux critiques formulées par les postkantien (Maïmon, Fichte) à l'encontre de la conception kantienne du transcendantal. Il montre que Kant avait déjà formulé le problème des conditions d'engendrement de la pensée dans les facultés : comment sensibilité, imagination, entendement et raison trouvent-ils à s'accorder pour produire de la pensée, qu'elle soit théorique, pratique ou esthétique ? En ce sens, parler de genèse, c'est déterminer le problème des conditions d'apparition d'un fait donné – le fait de la connaissance, de la morale ou du goût. On retrouve l'idée de genèse dans le chapitre central de *Différence et répétition*, portant sur « L'image de la pensée ». La genèse n'y désigne pas un thème philosophique parmi d'autres, propre à tel ou tel auteur ; elle renvoie, pour Deleuze, au problème de la philosophie elle-même. La question posée chez Kant est reformulée dans *Différence et répétition* avec peut-être plus d'acuité encore : non pas « qu'est-ce que penser ? » ni « qu'appelle-t-on penser ? », mais « comment penser ? », « comment parvenir à penser quelque chose ? » : « comment engendrer “penser” dans la pensée » ?<sup>7</sup>

Mais n'allons pas trop vite. Ces deux sens de l'idée de genèse, qui ne vont pas sans se recouper, ne justifient pas à eux seuls l'adoption méthodologique du *point de vue* de la genèse pour aborder la philosophie deleuzienne. Plus exactement, ils la justifient *a posteriori* : leurs enjeux n'apparaissent en toute clarté que depuis cette méthode de lecture. Quel est le sens de cette option

---

6 L'article est paru dans la *Revue d'esthétique*, vol. XVI, n°2, avril-juin, Paris, PUF, 1963, p. 113-136, et fut repris dans *L'île déserte et autres textes*.

7 Voir *DR*, p. 192.

interprétative ? En quoi le point de vue de la genèse consiste-t-il, et pourquoi nous paraît-il révélateur d'une dimension *essentielle* de la *philosophie* de Deleuze ?

Notre point de départ trace la ligne d'horizon qui oriente notre propos, non le milieu depuis lequel nous traversons et intégrons les contrées avoisinantes ou le sol dont nous déterminons la teneur géologique. Il ne s'agit donc pas d'exposer la philosophie politique de Deleuze, ou de Deleuze et Guattari, ni d'en déterminer les sources conceptuelles – cela fut fait magistralement, comme on vient de le signaler. Notre problème n'est pas *dans* la philosophie politique de Deleuze, ni dans ses effets, il *est* la philosophie politique de Deleuze, comme produit d'une genèse que nous nous proposons de mettre au jour. Il n'est pas « qu'est-ce que la philosophie politique de Deleuze ? », mais « comment Deleuze est-il parvenu à faire de la philosophie politique ? ». Une telle recherche n'a rien de biographique ou d'historique. Elle est d'abord conceptuelle. Mais elle part bien d'un fait, dont elle détermine les conditions d'engendrement. Ce fait, c'est *L'anti-Œdipe*, ou plutôt *L'anti-Œdipe* comme « livre de philosophie politique », résultat du « passage » de Deleuze à la politique. Guillaume Sibertin-Blanc a montré que, *en tant que système conceptuel*, cette philosophie politique ne va pas sans poser de nombreuses questions, demander des éclairages variés, appeler à des enquêtes précises sur les savoirs qu'elle mobilise. *En tant que fait*, elle peut être rapportée à la question par laquelle Deleuze et Guattari en expliquent l'existence. Si *L'anti-Œdipe* est un livre de philosophie politique, c'est d'abord parce qu'il a repris une question commune à Spinoza et à Reich, elle-même reprise et détournée de la célèbre question de la servitude volontaire attachée au nom de La Boétie :

[...] le problème fondamental de la philosophie politique reste celui que Spinoza sut poser (et que Reich a redécouvert) : « Pourquoi les hommes combattent-ils *pour* leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut ? » Comment arrive-t-on à crier : encore plus d'impôts ! moins de pain ! Comme dit Reich, l'étonnant n'est pas que des gens volent, que d'autres fassent grève, mais plutôt que les affamés ne volent pas toujours et que les exploités ne fassent pas toujours grève : pourquoi des hommes supportent-ils depuis des siècles l'exploitation, l'humiliation, l'esclavage, au point de les *vouloir* non seulement pour les autres, mais pour eux-mêmes ? Jamais Reich n'est plus grand penseur que lorsqu'il refuse d'invoquer une méconnaissance ou une illusion des masses pour expliquer le fascisme, et réclame une explication par le désir, en termes de désir : non, les masses n'ont pas été trompées, elles ont désiré le fascisme à tel moment, en telles circonstances, et c'est cela qu'il faut expliquer, cette perversion du désir grégaire.<sup>8</sup>

---

8 *AO*, p. 36-37. Sur la question de la servitude volontaire, voir Étienne de La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, éd. M. Abensour, Paris, Payot, 1976, Petite Bibliothèque Payot, 2002, p. 199 (dans la transcription en français moderne de Charles Teste) : « Ce sont donc les peuples qui se laissent, ou plutôt se font garrotter, puisqu'en



Nous demandons : comment Deleuze en est-il venu à retrouver, pour son compte, ce problème ? Plus exactement, comment Deleuze, qui a mené des recherches d'histoire de la philosophie durant les années soixante, pour aboutir à *Différence et répétition* et *Logique du sens*, a-t-il éprouvé la *nécessité* de s'inscrire dans ces débats autour du problème de la servitude volontaire ? Il ne s'agira pas ici d'invoquer des faits, comme Mai 68 et ses conséquences. Non qu'ils soient sans importance, au contraire. Mais ils ne suffisent pas à comprendre pourquoi Deleuze investit les nouvelles questions soulevées par les événements *en philosophe*, avec un appareil conceptuel déterminé. Seuls, ils ne permettent pas de comprendre pourquoi Deleuze les intègre dans une recherche singulière et orientée par des problèmes précis, déplaçant du même coup la ligne directrice de cette même recherche.

Dire que cette question politique posée dans *L'anti-Œdipe* a une genèse, qu'elle peut être ancrée en amont dans des travaux antérieurs, ce n'est pas affirmer une continuité sans heurts, un processus sans saccades, interruptions et bifurcations, une ligne de pensée homogène harmonieusement déployée. *L'anti-Œdipe* n'est pas la conséquence naturelle d'une pensée sûre d'elle-même, dont les influences ne feraient au fond que confirmer et renforcer le développement. Il s'agit ici de montrer *comment* les ruptures et mutations qui amènent Deleuze à poser la question politique ont une pleine valeur *philosophique*. Elles sont ruptures et mutations *dans la pensée*, pas seulement dans la biographie ou l'histoire. L'objectif général de ce travail est de mettre en évidence un mouvement nécessaire *et* imprévisible, tout à la fois, au cours duquel la question de *L'anti-Œdipe* s'est peu à peu constituée. Aussi est-ce récuser d'un même geste la conception d'un esprit sûr de soi déployant sa logique, donnée dès le départ, à travers les aléas de l'histoire empirique, et la représentation paresseuse d'une pensée purement réceptive, réduite aux effets qu'elle subit et condamnée à errer au gré des rencontres et des affects, selon un déterminisme du hasard – lequel n'est jamais qu'un arbitraire caché de la pensée qui l'énonce. Parler de « nécessité » de la pensée philosophique n'a de sens qu'à la condition de corréler ce terme à la notion, thématifiée par Deleuze dans *Différence et répétition* et *Logique du sens*, de « problématique ».

Le problématique n'est pas une structure subjective de la connaissance. Elle ne marque pas

---

refusant seulement de servir, ils briseraient leurs liens. C'est le peuple qui s'assujettit et se coupe la gorge : qui, pouvant choisir d'être sujet ou d'être libre, repousse la liberté et prend le joug, qui consent à son mal ou plutôt le pourchasse. » Pour Spinoza, voir le *Traité théologico-politique*, trad. C. Appuhn, Paris, Garnier 1965, GF, 2000, p. 21 (« Préface ») : « le grand secret du régime monarchique et son intérêt majeur est de tromper les hommes et de colorer du nom de religion la crainte qui doit les maîtriser, afin qu'ils combattent pour leur servitude, comme s'il s'agissait de leur salut [...] ». Pour Reich, voir *La psychologie de masse du fascisme*, trad. P. Kamnitzer (depuis l'anglais), Paris, Payot, 1972, Petite Bibliothèque Payot, 2001, p. 69 : « Aucune réponse n'a donc été donnée à la question de savoir pour quelle raison les hommes ont supporté pendant des millénaires l'exploitation et l'abaissement moral, bref l'esclavage » ; et p. 82 : « La question essentielle est donc la suivante : *Pourquoi les masses succombent-elles à la mystification politique ?* »

un état d'ignorance momentanée, destinée à être comblée, au moins en droit, par le savoir.<sup>9</sup> Pour Deleuze lecteur de Kant, le problématique est une structure objective de la pensée. Elle y répond à la nécessité qu'elle éprouve de penser l'expérience, malgré l'impossibilité de ses Idées à être présentées dans l'expérience.<sup>10</sup> Les Idées sont nécessaires à notre nature sans avoir valeur déterminante. Nous ne pouvons pas ne pas penser l'expérience à l'aide d'Idées de la raison, mais les Idées de la raison ne peuvent jamais être données dans l'expérience et la déterminer. Cette articulation de la nécessité et du problématique dans l'Idée, Deleuze la reprend pour exprimer le processus d'apparition de la pensée à elle-même dans le monde. La pensée n'est pas donnée et force, non seulement la nature des choses, mais aussi et surtout sa propre nature, au cours d'une genèse.<sup>11</sup> La nécessité ne renvoie pas à une logique laplacienne purement déterministe, où l'ensemble des causes et des effets peut être déplié à partir d'un phénomène donné à un instant *t*. La genèse ne désigne pas l'histoire empirique des rencontres plus ou moins hasardeuses, plus ou moins prévisibles, où se trame une biographie. La genèse est nécessité et la nécessité, engendrée. L'une comme l'autre sont porteuses de la même idée, qu'il est arrivé à Deleuze de formuler sous l'expression programmatique d'« empirisme transcendantal »<sup>12</sup> : celle d'un engendrement nécessaire du donné dans le donné, autrement dit d'un écart par lequel le donné s'ouvre à quelque chose de nouveau et pourtant de forcé – ce que Deleuze a appelé aussi l'impossible, qu'il faut entendre au double sens de ce qui ne pouvait pas arriver (l'imprévisible qui excède le régime de prévision du possible) et ce qui est impossible à faire (le violent qui force la nature donnée du « tout fait »).<sup>13</sup> Il n'y a de genèse que transcendantale et de nécessité que problématique. La genèse renvoie à ce mouvement de production nécessaire qui force les faits, violente le donné et se heurte à des problèmes.

Nous n'adoptons pas un tel point de vue par libre-choix, suite à une décision volontaire.

9 Sur le rapport entre les problèmes, ou le problématique, et les questions d'apprentissage et de savoir, voir Deleuze, *DR*, p. 198-216.

10 Voir Deleuze, *DR*, p. 204-213 et l'ensemble du chapitre IV ; et *LS*, « neuvième série : du problématique », p. 67-73.

11 Tout le chapitre IV de *Différence et répétition* propose d'exposer la « synthèse idéale de la différence » comme processus de détermination problématique d'une Idée, et vise à répondre à la question qui clôt le chapitre III : « La pensée qui naît dans la pensée, l'acte de pensée engendré dans sa génialité, ni donné dans l'innéité ni supposé dans la réminiscence, est la pensée sans image. Mais qu'est-ce qu'une telle pensée, et son processus dans le monde ? »

12 Voir par exemple Deleuze, *DR*, p. 186 et p. 129 ; pour une mise au point à ce sujet, on se reportera à Arnaud Bouaniche, *Gilles Deleuze : une introduction*, Paris, Pocket, 2007, p. 53 à 59 ; et à Pierre Montebello, *Deleuze : la passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2008, p. 97 à 111. C'est néanmoins dans l'« Introduction inédite (2004) : l'ontologique et le transcendantal » de François Zourabichvili, à la réédition de son livre *Deleuze : une philosophie de l'événement*, que nous trouvons l'esprit le plus acéré de l'expression « empirisme transcendantal », dans ce qu'elle a de polémique et de singulier. Voir François Zourabichvili, *Deleuze : une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 1995, rééd. dans François Zourabichvili, Anne Sauvagnargues et Paola Marrati, *La philosophie de Deleuze*, Paris, PUF, 2004.

13 Sur la réactualisation deleuzienne de ce thème dans le champ politique, articulé autour, notamment, de la figure de l'épuisé, à l'idée d'une création de possible, voir François Zourabichvili, « Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique) », dans Eric Alliez (dir.), *Gilles Deleuze : une vie philosophique*, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, Le Plessis-Robinson, 1998, p. 335 à 359.

Nous ne racontons pas une histoire, guidé par un souci de restitution : il était une fois Deleuze, élève de Canguilhem, intéressé par le vitalisme, qui rencontrât Nietzsche... Le mode du « comme si » convient aux libres récits de l'imagination, moins au travail de la pensée. Celui-ci n'a pas l'initiative. En l'occurrence, proposer une genèse, c'est témoigner d'un certain mode de lecture *contraint par les textes eux-mêmes*. Les écrits de Deleuze semblent en effet répéter, devant les yeux du lecteur, leur propre engendrement. Que voulons-nous dire ? Il ne s'agit pas ici seulement de l'idée de genèse, comme thème kantien ou concept nodal de la philosophie selon Deleuze, mais d'une *pratique* génétique. Notre point de vue est appelé par la pratique philosophique de Deleuze dans ses travaux d'historien de la pensée, ou ce que l'on pourrait appeler son procédé ou sa *méthode*.

Durant les années soixante, Deleuze semble fasciné par le problème de la méthode.<sup>14</sup> De *Nietzsche et la philosophie* (1962) à *Logique du sens* (1969), en passant par *La philosophie critique de Kant* (1963), *Proust et les signes* (1964), *Le bergsonisme* (1966), *Présentation de Sacher-Masoch* (1967), *Spinoza et le problème de l'expression* (1968) et *Différence et répétition* (1968), à quoi il faut ajouter un nombre important d'articles : il est, de manière plus ou moins centrale, question de méthode. La méthode tragique ou la méthode de dramatisation<sup>15</sup>, la méthode transcendantale<sup>16</sup>, la rencontre ou l'anti-méthode<sup>17</sup>, l'intuition comme méthode<sup>18</sup>, le procédé ironique et le procédé humoristique<sup>19</sup>, la schizophrénie comme effondrement de toute méthode<sup>20</sup>, méthode d'analogie versus méthode d'univocité<sup>21</sup>, analyse et synthèse<sup>22</sup>, la méthode sérielle<sup>23</sup>, la méthode de division<sup>24</sup>, la méthode épicurienne<sup>25</sup>, la méthode structurale-génétique<sup>26</sup>, etc.

Une telle série n'est pas le fait du hasard. Elle indique au lecteur la méthode de lecture et d'interprétation propre à Deleuze, cette fois, qui consiste à rechercher, chez les auteurs qu'il étudie,

14 L'importance de la question de la méthode chez Deleuze a été relevée notamment par Arnaud Villani dans *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Paris, Belin, 1999, qui lui consacre un chapitre entier. Et, d'une autre manière, par Pierre Montebello, dans *Deleuze : la passion de la pensée*, *op. cit.*, qui montre l'importance, chez Deleuze, d'un procédé déterminé – que nous pourrions appeler l'institution du paradoxe – constitutif de la pensée, et que Deleuze a lui-même thématiqué.

15 Deleuze, *Nph*, chapitre III : « La critique », § 3 : « La méthode de Nietzsche », p. 88-90. Voir aussi Deleuze, « La méthode de dramatisation » communication du 28 janvier 1967 à la Société Française de Philosophie, reprise dans le *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 61 année, n°3, juillet-septembre 1967, p. 89-118, texte repris dans Deleuze, *ID*, p. 130-162.

16 Deleuze, *PhK*, introduction : « La méthode transcendantale », p. 5-17.

17 Deleuze, *PS*, conclusion de la première partie : « L'image de la pensée », p. 115-124.

18 Deleuze, *B*, chapitre premier : « L'intuition comme méthode », p. 1-28.

19 Deleuze, *PSM*, en particulier p. 61-79. Il est vrai que Deleuze n'utilise pas le terme de « méthode » pour parler des procédés sadiques et masochistes, aussi bien d'un point de vue clinique que littéraire. Mais tout y est : des actions spécifiques rassemblées sous une règle en autant de moments d'un même processus, par lequel un monde est construit.

20 Deleuze, *DR*, p. 192-198.

21 Deleuze, *SPE*, chapitre II, p. 33-43 (entre autres).

22 *Ibid.*, p. 140-147. Voir aussi *SPP*, chapitre IV : « Index des principaux concepts de l'«Éthique» », entrée « Méthode », p. 115-118.

23 Deleuze, *LS*, p. 57.

24 *Ibid.*, p. 292.

25 *Ibid.*, p. 310.

26 Deleuze, « Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. LXXIV, n° 4, octobre-décembre, 1969, p. 426-437, repris dans *ID*, p. 202-216.

l'engendrement des idées qu'ils ont mis au jour, les problèmes auxquels ils répondent, le mouvement de pensée par lequel ils sont parvenus à réaliser une œuvre. Chez chacun d'eux, il s'agit de dégager le procédé spécifique et original par lequel il formule un problème qui lui est propre et en tire un ensemble de concepts nouveaux. Deleuze historien de la philosophie adopte le point de vue de la genèse. Sa méthode est génétique ; elle distingue, dans chaque pensée, la méthode au sein de laquelle l'engendrement de cette pensée se laisse reconstituer. La question adressée aux auteurs étudiés est : quelle est sa méthode ? ; afin de répondre à celle, plus profonde, qui donne à l'histoire de la philosophie, selon Deleuze, sa signification ultime : comment, selon quels problèmes, tel concept ou telle idée sont-ils engendrés ?<sup>27</sup>

Il n'est dès lors pas étonnant de voir Deleuze, dans un second temps, thématiser cette idée pour son compte, en même temps que celle de genèse, et en formuler pleinement le problème dans *Différence et répétition* : celui de l'image de la pensée. L'idée de méthode semble alors rejetée avec « l'image dogmatique de la pensée » au profit d'une « nouvelle image de la pensée » ou « pensée sans image », sur le modèle proustien de la rencontre hasardeuse qui ne se décrète pas. « Il n'a jamais suffi d'une bonne volonté, ni d'une méthode élaborée, pour apprendre à penser [...] ».<sup>28</sup> Sous un même terme, Deleuze entend deux significations non seulement différentes, mais surtout opposées : d'un côté le procédé par lequel la pensée semble être engendrée chez un auteur donné ; de l'autre la mystification de la philosophie traditionnelle qui croit à la suffisance d'une décision volontaire, pétrie de bonnes intentions, pour « engendrer “penser” dans la pensée ».<sup>29</sup> L'opposition est très claire dans *Nietzsche et la philosophie* : après avoir montré la volonté de puissance comme pièce majeure de la méthode nietzschéenne, Deleuze conclut le chapitre III en abordant l'image de la pensée qu'il conçoit à partir de l'idée de dressage, opposée selon lui à celle de méthode.

La méthode consiste en ceci : rapporter un concept à la volonté de puissance, pour en faire le

---

27 Deleuze ne se départira jamais de cette double approche, dont *Qu'est-ce que la philosophie ?* (1991) proposera une récapitulation théorique systématique. L'idée qui ressort de ce livre est la définition, devenue célèbre, de la philosophie comme *création* de concepts : « l'heure est venue pour nous de demander ce que c'est que la philosophie. Et nous n'avions pas cessé de le faire précédemment, et nous avons déjà la réponse qui n'a pas varié : la philosophie est l'art de former, d'inventer, de fabriquer des concepts. » *Qph ?*, p. 8 ; et p. 10 : « la philosophie n'est pas un simple art de former, d'inventer ou de fabriquer des concepts, car les concepts ne sont pas nécessairement des formes, des trouvailles ou des produits. La philosophie, plus rigoureusement, est la discipline qui consiste à créer des concepts. » On n'a pas assez insisté sur le mouvement de rectification opéré ici par Deleuze et Guattari, qui revient à préciser : la création n'est pas un acte libre, *spontanea sui*, d'un sujet génial épris d'une idée qu'il lui suffirait, une fois « trouvée » comme par magie, de façonner habilement, avec art ; la création est l'épreuve d'une nécessité par laquelle « penser, c'est créer » (*DR*, 192), dans l'exacte mesure où c'est déterminer et répondre à un problème qui, pour reprendre une formule de Kant, « tourmente » la pensée. Appeler à lire les philosophes comme autant de créateurs de concepts, c'est appeler à y chercher l'engendrement problématique dont les concepts forment le résultat et qu'il s'agit de rapporter à leur procès génétique. D'où l'affirmation complémentaire à la définition de la philosophie comme création de concepts : « Tout concept renvoie à un problème, à des problèmes sans lesquels il n'aurait aucun sens, et qui ne peuvent eux-mêmes être dégagés ou compris qu'au fur et à mesure de leur solution [...] » *Qph ?*, p. 22. Lointain écho, en fin de parcours, à *Empirisme et subjectivité* (1953) : « une théorie philosophique [...] ne naît pas d'elle-même et par plaisir. » *ES*, p. 119.

28 Deleuze, *PS*, p. 116.

29 Deleuze, *DR*, p. 192.

symptôme d'une volonté sans laquelle il ne pourrait même pas être pensé (ni le sentiment éprouvé, ni l'action entreprise). Une telle méthode correspond à la question tragique. Elle est elle-même la *méthode tragique*.<sup>30</sup>

Penser, comme activité, est toujours une seconde puissance de la pensée, non pas l'exercice naturel d'une faculté, mais un extraordinaire événement dans la pensée elle-même, pour la pensée elle-même. [...] Or elle n'atteindra jamais cette puissance, si des forces n'exercent sur elle une violence. Il faut qu'une violence s'exerce sur elle en tant que pensée, il faut qu'une puissance la force à penser, la jette dans un devenir-actif. Une telle contrainte, un tel dressage, est ce que Nietzsche appelle « Culture ». [...] On ne comprendra ce concept de culture que si l'on saisit toutes les manières dont il s'oppose à la méthode. La méthode suppose toujours une bonne volonté du penseur, « une décision préméditée ». La culture, au contraire, est une violence subie par la pensée, une formation de la pensée sous l'action de forces sélectives, un dressage qui met en jeu tout l'inconscient du penseur.<sup>31</sup>

Une telle discordance, à quelques pages d'intervalle seulement, est pour le moins étrange. Cependant, pour reprendre une expression de Deleuze dans le même ouvrage, « on ne verra aucune contradiction entre ces deux sortes de textes ».<sup>32</sup> Quand Deleuze pose le problème de l'image de la pensée, il prend moins congé de la notion de méthode qu'il ne la repositionne dans un certain ordre de priorités : elle vient alors en second, exprimant la conséquence d'une attitude involontaire de la pensée, dans laquelle celle-ci est engendrée. Ainsi peut-on comprendre à la fois la valeur de la notion de méthode pour l'histoire de la philosophie, en ce qu'elle permet au chercheur de prendre appui sur un procédé pour remonter jusqu'au point de concentration de ses différents moments, là où la pensée commence ; et la valeur critique de cette même notion pour distinguer les clichés de la *doxa* sur la pensée, de son processus réel. C'est pourquoi Jean-Christophe Goddard peut voir dans la schizophrénie autant une possibilité profonde de la pensée qui dissout son image dogmatique – et donc l'idée de méthode – qu'une méthode elle-même, au sens où elle est l'horizon que l'historien de la philosophie cherche à atteindre au terme de sa recherche.<sup>33</sup> Il y a néanmoins chez Deleuze un point où les deux significations se rejoignent et provoquent un court-circuit dans la distinction. Ce point, c'est celui de l'idiotie, qui conduit au point de vue de la genèse.

Si Deleuze recherche la méthode avec vigueur dans les pensées qu'il étudie, c'est parce qu'il est idiot devant elles. Idiot, Deleuze ? Et d'abord, qu'est-ce qu'un idiot ? Il y a deux types d'idiot. L'un est moins idiot que naïf ou innocent, homme sans présumés, qui reprend les choses au début

---

30 Deleuze, *Nph*, p. 89.

31 *Ibid.*, p. 123-124.

32 *Ibid.*, p. 114.

33 Voir Jean-Christophe Goddard, *Violence et subjectivité : Derrida, Deleuze, Maldiney*, Paris, Vrin, 2008, chapitre premier, p. 11 à 31.

pour les remonter correctement et en comprendre la logique.<sup>34</sup> L'autre est plus idiot qu'humain : il ne voit pas seulement son monde s'effondrer, mais aussi lui-même, sa propre personne, son langage et sa pensée, comme personne parlant et pensant avec d'autres. Il ne retrouve pas en soi la structure universelle de l'homme nu. En se détachant de toute caractéristique particularisante, il perd au contraire l'évidence d'un fond universel sur lequel il pourrait s'appuyer et assurer sa pensée et sa parole.

[...] il y a quelqu'un, ne fût-ce qu'un, avec la modestie nécessaire, qui n'arrive pas à savoir ce que tout le monde sait, et qui nie modestement ce que tout le monde est censé reconnaître. Quelqu'un qui ne se laisse pas représenter, mais qui ne veut pas davantage représenter quoi que ce soit. Non pas un particulier doué de bonne volonté et de pensée naturelle, mais un singulier plein de mauvaise volonté, qui n'arrive pas à penser, ni dans la nature ni dans le concept.<sup>35</sup>

Aussi l'idiot, en ce second sens, ne décide-t-il pas d'être idiot pour mieux penser, de manière plus juste et plus efficace. Il ne peut pas faire autrement que tout reprendre à zéro : son monde, lui-même, mais aussi la pensée et ses raisons, sa nature et sa fonction, son essence et ses tâches propres. Non seulement on ne sait pas encore ce que signifie penser, mais surtout on ne voit pas pourquoi penser, s'il faut ou non penser, ou faire autre chose. On ne joue pas l'innocent, on ne fait pas l'enfant devant les doctes, parce qu'on ne sait pas comment faire l'enfant, ni pourquoi le faire : l'idiot « à la russe », celui du sous-sol.<sup>36</sup> Il est quelque fois de bon ton d'y voir une mystification pour intellectuel qui se pique de tragique et s'encanaille dans les méandres d'une folie dont il fantasme les douleurs métaphysiques et les tourments psychologiques. Ultime prétention du pédant, l'idiotie au sens radical du terme semble alors n'être qu'une position aristocratique. Le philosophe y tient à marquer sa différence avec celles et ceux – le peuple, toujours lui – qui baignent dans l'océan doxique des évidences. Mais on prête ainsi trop à Deleuze, pour mieux lui retirer. Car la protestation de l'idiot « ne se fait pas au nom de préjugés aristocratiques : il ne s'agit pas de dire que peu de gens pensent, et savent ce que signifie penser. »<sup>37</sup> Pas plus qu'elle n'est portée par une quelconque fascination pour la folie, en particulier la schizophrénie. Qui a jamais dit que l'idiot se souciait de la pensée des autres, lui qui ne sait même pas s'il pense, ni s'il doit penser ? Et qui a jamais cru qu'il risquait la folie, lui qui voit dans la pensée normale et ses évidences un processus irrationnel, c'est-

---

34 Voir Deleuze, *DR*, p. 170.

35 *Ibid.*, p. 171.

36 Voir *ibid.* : « Quitte à faire l'idiot, faisons-le à la russe : un homme de sous-sol, qui ne se reconnaît pas plus dans les pré-supposés subjectifs d'une pensée naturelle que dans les pré-supposés objectifs d'une culture du temps, et qui ne dispose pas de compas pour faire un cercle. » Deleuze fait évidemment référence ici à Dostoïevski, en particulier aux *Carnets du sous-sol* et à *L'idiot*.

37 *Ibid.*, p. 170.

à-dire sans raisons ? Sans doute la folie a-t-elle quelque chose à dire et à faire penser à la pensée, sans doute lui offre-t-elle des ressources et permet-elle à l'idiot de renforcer ses propres interrogations, mais la pensée elle-même n'est pas folle – si elle l'était, la schizophrénie ne pourrait pas être pour elle une méthode, elle serait sa perte effective. Il faut entendre par idiotie une attitude d'une simplicité déroutante : celle qui est frappée par une mise en question radicale de ce qu'est penser – sa signification, son activité, sa valeur. Aussi n'est-on pas idiot en général, ni par nature. On est idiot devant un signe qui vous rend idiot, frappé de stupeur par un bouleversement des coordonnées de la pensée. Il n'est pas de penseur abordé par Deleuze – même chez les philosophes les plus « rationalistes », qui semblent être « du mauvais côté » de l'histoire de la philosophie, de Platon à Hegel en passant par Descartes et Kant – qui ne provoque pas en lui un effet d'idiotie.

Le génie de Deleuze est de convertir cette véritable stupeur devant l'histoire de la philosophie en un point de vue singulier sur les auteurs qu'il étudie, pour en dégager, *in fine*, une théorie de la pensée ou, plus exactement, une problématisation de ce qu'est « penser ». Telle est la signification du point de vue de la genèse comme recherche de la méthode : l'idiotie n'est pas un état d'ignorance subjective propre à Deleuze, mais une structure, une dimension constitutives de la pensée, dont chaque philosophe, chaque penseur, a fait l'épreuve pour son compte. Ce qui était faiblesse absolue de compréhension devient alors force d'interprétation. De l'idiotie, Deleuze passe au point de vue de la genèse et cherche à ressaisir ce commencement de la pensée au plus près de son impuissance, le moment où elle naît à elle-même. Dans ce travail, notre hypothèse générale de lecture est que l'on peut lire les ouvrages de Deleuze durant les années soixante moins comme une lente et longue préparation à la constitution d'une philosophie personnelle que comme une problématisation de la pensée, au moyen des grands auteurs de l'histoire de la philosophie, par laquelle Deleuze réfléchit sa propre pratique et engendre réellement « penser » dans la pensée : crée une philosophie.

De même que les auteurs qu'il aborde le frappent d'idiotie, de même Deleuze y contraint son propre lecteur. Cet effet le conduit à se demander pourquoi Deleuze en vient à penser ceci ou cela, pourquoi il pose telle ou telle question, pourquoi il utilise tel ou tel concept. C'est bien sûr en interroger la signification, mais depuis un point de vue particulier qui la considère en termes de nécessité – celui de la genèse. Ce n'est certes pas le seul point de vue possible. L'effet d'idiotie ne résume pas à lui seul tout ce que produit un texte de Deleuze sur son lecteur. Il permet seulement de donner un éclairage singulier sur l'œuvre. Nous avons conscience, dans ce travail, de proposer une lecture partielle et partiale, non seulement de l'œuvre, mais en outre du segment sur lequel nous nous sommes penché, celui des années soixante. On ne demande pas impunément pourquoi quelqu'un a pensé ce qu'il a pensé. D'abord, la question a ses pièges : elle risque de refermer la

recherche sur des données empiriques, de nouveaux présupposés, du « tout fait » ; elle risque également de se prolonger indéfiniment, dans un mouvement de *regressio ad infinitum* qui clôt la recherche en un cercle où elle contemple son propre vide. Mais surtout, la question idiote de la genèse ne trouve de réponse satisfaisante que fragmentaire, proposant une transversale qui, dans l'immensité ouverte par chaque livre, chapitre, paragraphe, phrase ou même mot, trace un parcours dont seule, au fond, la nécessité interne assure la rigueur et la cohérence.

Notre travail se situe dans un champ de recherches sur la philosophie de Deleuze de plus en plus prolifique. On peut distinguer plusieurs types de lecture. Il existe beaucoup de travaux exclusivement « internalistes », pour reprendre une formule de Guillaume Sibertin-Blanc. L'ouvrage pionnier de François Zourabichvili, *Deleuze : une philosophie de l'événement*, est un exemple rigoureux de ce première type, qui consiste, pour le dire vite, à présenter la philosophie de Deleuze, ou l'un de ses aspects, à l'aide de la conceptualité deleuzienne elle-même.<sup>38</sup> Que ce type de lecture convoque d'autres auteurs, comme Jean-Clet Martin le fait avec Kant ou Arnaud Villani avec Whitehead, par exemple, ne change pas l'essentiel, puisque ces philosophes sont mis au service de l'explication des problèmes formulés par Deleuze.<sup>39</sup> À l'opposé, se trouvent les lectures externalistes qui étudient, de manière plus ou moins systématique, les prélèvements opérés par Deleuze sur les auteurs dont il s'inspire, qu'ils soient philosophes ou non. L'objectif est de restituer comme le sous-texte de la philosophie deleuzienne, décisif si l'on veut comprendre la manière dont elle mène, concrètement, la critique interne, à savoir la critique dans et depuis les savoirs et pratiques en question (psychanalyse, ethnologie, littérature, etc.).<sup>40</sup> En croisant, sur les textes de philosophie juridique, sociale et politique de Deleuze, l'une et l'autre approches pour les fondre en une même méthode d'interprétation, Guillaume Sibertin-Blanc peut rendre à la fois l'unité systématique du projet de la philosophie pratique de Deleuze et la multiplicité des opérations de sélection et d'intervention dans les savoirs, qui préside à son élaboration. À ces trois types de lectures, on peut en ajouter un quatrième, qui consiste à exposer la philosophie deleuzienne de manière analytique et/ou historique. De telles lectures développent, thème après thème, concept après concept, les différents aspects d'une pensée, propres aux différents domaines – esthétique, politique, métaphysique – qu'elles abordent.<sup>41</sup> Enfin, on mentionnera les approches extérieures, pour lesquelles Deleuze est un auteur permettant, avec d'autres, de poser un problème philosophique, de

---

38 Voir aussi Pierre Montebello, *Deleuze : une passion de la pensée*, op. cit. ; et Alberto Gualandi, *Deleuze*, Paris, Perrin/Belles lettres, 2009. Gualandi se distingue néanmoins en ce qu'il adopte une certaine position d'extériorité à l'égard de la philosophie deleuzienne ; mais c'est au nom du projet initial d'immanence radicale et d'univocité, que Deleuze, selon Gualandi, n'aurait pas mené à bien.

39 Voir Jean-Clet Martin, *La philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, Payot, 1993, Petite Bibliothèque Payot, 2005 ; et Arnaud Villani, *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, op. cit.

40 Ce type de recherches fut initié par Anne Sauvagnargues en esthétique. Voir par exemple *Deleuze et l'art*, Paris, PUF, 2005.

41 Voir l'excellente présentation d'Arnaud Bouaniche, *Deleuze : une introduction*, op. cit. ; voir également, dans ce type d'approches, Philippe Mengue, *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Paris, Kimé, 1994.



discuter et de débattre de questions propres à leur discipline ou d'engager une confrontation de système à système.<sup>42</sup>

Le point de vue adopté ici, celui de la genèse, nous conduit à proposer une lecture différente de l'œuvre de Deleuze. Que ce soit pour la restituer dans ses articulations, selon les sources qui l'alimentent, pour en déplier le tableau, de manière chronologique ou synchronique, ou pour s'y confronter, les différentes approches que nous avons résumées à l'instant partent d'un système conceptuel dont elles rendent la force philosophique : l'apport de Deleuze sur tel ou tel thème, le rapport qu'il entretient avec tel ou tel auteur, les effets de reproblématisation auxquels conduisent tel ou tel concept, la richesse théorique de la détermination de tel ou tel objet, etc. À cet égard, le point de vue de la genèse est tout différent. Il part bien d'un fait – la question politique posée dans *L'anti-Œdipe*. Mais ce fait n'a encore aucun sens, il a perdu de son évidence, et avec lui l'ensemble de ce que nous nommons « la philosophie de Gilles Deleuze ». Les pages qui suivent n'offrent pas une perspective globale et synthétique sur l'ensemble des livres précédant *L'anti-Œdipe*, ni des auteurs abordés par Deleuze. Point par point, de problème en problème, nous avons tenté de produire la constitution progressive de la question posée dans *L'anti-Œdipe*. Pour cette raison, nous n'avons pas présenté de tableau analytique de tel ou tel thème traité par Deleuze, ni établi l'ensemble des sources dont il s'inspire. Notre propos n'était pas de tenter de reproduire, à l'identique, la genèse réelle de la philosophie politique deleuzo-guattarienne, mais d'essayer de produire une genèse singulière qui soit aussi une transversale à travers les textes de Deleuze. Voilà pourquoi si, de manière générale, ce travail suit le cours chronologique, il arrive qu'il y déroge. Mais surtout, la volonté de *construire* un *problème*, nous a contraint à sélectionner dans l'œuvre *certaines* textes et *certaines* références philosophiques : pour les premiers, *Empirisme et subjectivité*, *Nietzsche et la philosophie*, *La philosophie critique de Kant*, *Présentation de Sacher-Masoch* et *Différence et répétition*, principalement ; pour les secondes, Nietzsche, Kant, Freud et, dans une moindre mesure, Hume. On repèrera vite les absents, dont les plus importants, sans doute, sont Spinoza et Bergson. Cela confirme la nécessité de poursuivre ce type de recherches, génétiques, dont le présent travail n'est qu'une première esquisse. Nietzsche, Kant et Freud nous ont paru indispensables pour poser le problème que nous voyons au cœur de l'entreprise de Deleuze, à savoir celui de *l'illusion* d'abord, celui de *l'image de la pensée* ensuite. Mais, avant d'expliquer pourquoi, et de présenter le chemin suivi par ce travail, il convient de déterminer plus avant la question politique posée dans *L'anti-Œdipe*, qu'il a pour but d'éclairer.

Il serait malvenu de prendre Deleuze et Guattari pour des penseurs de la servitude

---

42 Voir par exemple, respectivement, Jean-Christophe Goddard, *Mysticisme et folie. Essai sur la simplicité*, Desclée de Brouwer, Paris, 2002 et *Violence et subjectivité : Derrida, Deleuze, Maldiney*, op. cit. ; Monique David-Ménard, *Deleuze et la psychanalyse*, Paris, PUF, 2005 ; Alain Badiou, *Deleuze : « La clameur de l'Être »*, Paris, Hachette, 1997.

volontaire. Ils s'efforcent plutôt d'en déjouer les pièges. La manière dont ils en posent le problème en témoigne. La référence à Reich et à Spinoza également. Pour La Boétie, la servitude est l'objet d'une décision volontaire, qui suppose la possibilité de choisir, un libre-arbitre. On ne choisit pas, en toute lucidité, sa propre servitude. Cependant, il faut bien constater la présence de tyrannies qui ne s'appuient que sur le choix des hommes de se laisser assujettir. Aux yeux de la raison, il est incompréhensible que le tyran le soit. « Ce maître n'a pourtant que deux yeux, deux mains, un corps et rien de plus que n'a le dernier des habitants du nombre infini de nos villes. »<sup>43</sup> Mieux, il est seul, alors que le peuple est en nombre écrasant.<sup>44</sup> Dès lors, pourquoi les hommes sont-ils asservis ? Parce qu'ils le veulent. Les hommes sont naturellement libres, mais ils choisissent leur servitude. C'est pourquoi La Boétie oscille entre l'injonction morale et la résignation, devant les perspectives d'émancipation.<sup>45</sup> Sa force philosophique tient néanmoins à ce qu'il cherche les conditions concrètes d'utilisation de la volonté, et donc les raisons de la servitude (« comment s'est enracinée si profondément cette opiniâtre volonté de servir » ?), dans l'effet conjugué de la mystification, du poids des habitudes et des affects passifs qui en découlent (lâcheté, besoin de sécurité, etc.) à quoi il faut ajouter, enfin, l'ensemble organisé et hiérarchisé des intérêts et des dépendances.<sup>46</sup> Reste que le cadre théorique général repose sur le paradigme de la volonté libre, dont, *in fine*, les hommes ne *veulent* pas faire usage. D'où l'oscillation rappelée plus haut, entre résignation et impératifs catégoriques, qui parcourt le *Discours* : le fond de l'affaire est que les hommes préfèrent, choisissent, veulent la sécurité de leur existence, les bénéfices qu'ils en retirent, plutôt que les risques qui accompagnent la liberté.

Spinoza et Reich déplacent considérablement le problème. On connaît la critique spinoziste du concept de finalité au cœur de l'idée de libre vouloir, « asile de l'ignorance », dans l'« Appendice » à la première partie de l'*Éthique*.<sup>47</sup> Spinoza en tirera des conséquences décisives pour la philosophie morale. À l'entame du *Traité politique*, il prend une orientation similaire pour aborder la politique : la tâche de la philosophie n'est pas de juger les actions humaines et de les déplorer ou – même – de s'en réjouir, à l'aune d'un critère idéal, mais de les comprendre.

43 La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, op. cit., p. 199.

44 *Ibid.*, p. 195 : « Chose vraiment surprenante (et pourtant si commune, qu'il faut plutôt en gémir que s'en étonner !) c'est de voir des millions de millions d'hommes, misérablement asservis, et soumis tête baissée, à un joug déplorable, non qu'ils y soient contraints par une force majeure, mais parce qu'ils sont fascinés et, pour ainsi dire, ensorcelés par le seul nom d'un, qu'il ne devraient redouter, puisqu'il est seul [...]. » Rappelons que l'édition « pirate », part des partisans calvinistes, du *Discours* portera pour titre le *Contr'un* (voir à ce sujet la présentation d'Abensour, *ibid.*, p. 12).

45 Voir *ibid.*, p. 202 : « Soyez donc résolus à ne plus servir et vous serez libres. » Et p. 195 : « Si donc une nation, enchaînée par la force des armes, est soumise au pouvoir d'un seul (comme la cité d'Athènes le fut à la domination des trente tyrans), il ne faut pas s'étonner qu'elle serve, mais bien déplorer sa servitude, ou plutôt ne s'en étonner, ni s'en plaindre ; supporter le malheur avec résignation et se réserver pour une meilleure occasion à venir. »

46 Voir *ibid.*, p. 209-222, et p. 232-235.

47 Spinoza, *Éthique*, trad. B. Pautrat, Paris, Seuil, 1988, Points, 1999, p. 87.

Les philosophes conçoivent les affects dont nous sommes tourmentés comme des vices dans lesquels les hommes tombent par leur propre faute ; c'est pourquoi ils ont coutume d'en rire, d'en pleurer, d'en médire, ou, quand ils veulent montrer plus d'élévation, de les maudire. Ils croient ainsi agir divinement et atteindre à la plus haute sagesse lorsqu'ils sont passés maître dans l'art d'adresser les louanges les plus variées à une nature humaine qui n'existe nulle part, pour mieux s'en prendre à la véritable. Ils conçoivent les hommes en effet non tels qu'ils sont mais tels qu'ils voudraient qu'ils soient [...].<sup>48</sup>

[...] lorsque j'ai tourné mon esprit vers la politique, je n'ai pas cherché à démontrer quoi que ce soit de nouveau ou d'inouï, mais j'ai seulement tâché d'établir par des raisons certaines et indiscutables ce qui s'accorde le mieux avec la pratique [...] j'ai tâché de ne pas rire des actions des hommes, de ne pas les déplorer, encore moins de les maudire – mais seulement de les comprendre.<sup>49</sup>

Indépendamment de la réussite ou de l'échec de l'entreprise, ce qui nous importe ici, c'est la mutation de perspective qui permet à Spinoza de déplacer la question de la servitude volontaire en un *problème* (celui des affects). Au juste, la servitude volontaire, chez La Boétie, n'était pas une question, c'était une réponse. Le changement de regard proposé par Spinoza, suite à sa critique de l'idée de libre arbitre, permet de la poser comme un problème. Voilà exactement ce qui intéresse Deleuze et Guattari. Avec Spinoza, la servitude volontaire – et, au fond, la servitude tout court – est posée comme un problème *au philosophe*, plus encore qu'aux hommes censés en souffrir. C'est pourquoi il s'agit d'un problème philosophique : il s'adresse à la philosophie elle-même. Reich peut alors à bon droit être associé à Spinoza sur ce point, lui qui écrit *La psychologie de masse du fascisme* contre un « marxisme vulgaire » dont les cadres théoriques l'empêchent de comprendre le monde social effectif, en l'occurrence l'avènement du fascisme en Allemagne. Selon ce marxisme, « une crise économique de l'ampleur de celle de 1929-1933 devait nécessairement aboutir à une évolution idéologique de gauche des masses concernées. »<sup>50</sup> On sait ce qu'il en est advenu. Reich refuse l'alternative de La Boétie : soit les hommes ont été contraints, soit ils ont voulu leur servitude. Car choisir la deuxième hypothèse entraîne à invoquer l'aveuglement des hommes.<sup>51</sup> On ne veut pas la servitude, on la choisit parce que l'on croit y voir la liberté. Si Reich refuse cet argument, c'est parce qu'il y voit une impasse théorique et pratique. D'une part, comprendre la servitude en termes d'aveuglement ou d'illusion ne permet pas de comprendre pourquoi les hommes sont asservis, puisque la question n'est que déplacée. Il s'agit maintenant de demander pourquoi les hommes sont trompés. D'autre part, la réponse à cette question revient soit à naturaliser la servitude

48 Spinoza, *Traité politique*, trad. C. Ramond, Paris, PUF, 2005, p. 89.

49 *Ibid.*, p. 91.

50 Reich, *La psychologie de masse du fascisme*, *op. cit.*, p. 48.

51 Voir La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, *op. cit.*, p. 209.

dans une stupidité consubstantielle à l'humanité ; soit à tout faire reposer sur la prise de conscience, force magique qui rend l'émancipation aussi incompréhensible qu'un miracle. La théorie de la servitude volontaire et de l'aveuglement ne permet donc ni de comprendre l'avènement du fascisme, ni de se donner les moyens pour agir et transformer la situation. C'est pourquoi Reich fait au marxisme vulgaire les mêmes reproches que Spinoza, naguère, aux philosophes :

Renonçant à toute critique constructive, il se contente de condamner [...]. Ce faisant, il s'enfonce dans d'innombrables difficultés et ne récolte que des échecs, puisqu'il est forcé de faire sans cesse, dans ses campagnes politiques, de la psychologie appliquée en parlant des « besoins des masses », de la « conscience révolutionnaire », de la « volonté » de faire la grève, etc. Plus il nie la psychologie, plus il sombre dans le psychologisme métaphysique ou, ce qui est pis, dans l'illusionnisme à la Coué, quand il explique une situation historique par la « psychose hitlérienne » ou quand il recommande aux masses de « garder confiance », puisque la « révolution avance quand même et ne se laisse pas abattre », etc. En fin de compte, il prêche un courage fondé sur l'illusion, sans rien expliquer objectivement, sans comprendre ce qui se passe autour de lui.<sup>52</sup>

En reprenant Reich et Spinoza, Deleuze et Guattari s'inscrivent dans cette lignée de penseurs que l'explication de l'exploitation par l'argument de la servitude volontaire et de l'aveuglement ne contente pas. Plus profondément, ils placent leur travaux sous le signe de deux philosophes qui ont vu dans le problème de la servitude et de la liberté un problème *fait à la philosophie*, en ce sens que, posé comme tel, ce problème exige de la philosophie une mise en question de ses principes et de ses présupposés, une suspension de son cadre théorique, une mise en cause de ses certitudes les plus intimes. De quoi s'agit-il exactement ?

Dans *Spinoza et le problème de l'expression* (1968), Deleuze revient souvent sur un constat essentiel à sa lecture : au commencement, les hommes ne sont pas libres. Ils ne naissent pas rationnels, les idées adéquates ne nous sont pas données. Le passage le plus important de la thèse complémentaire de Deleuze est peut-être le suivant :

Chez Spinoza, il en est de la vérité comme de la liberté : elles ne sont pas données en principe, mais apparaissent comme le résultat d'une longue activité par laquelle nous produisons des idées adéquates, échappant à l'enchaînement d'une nécessité externe. Par là, l'inspiration spinoziste est profondément empiriste. Il est toujours frappant de constater la différence d'inspiration entre les empiristes et les rationalistes. Les uns s'étonnent de ce qui

---

<sup>52</sup> Reich, *La psychologie des masses du fascisme*, op. cit., p. 56-57.

n'étonne pas les autres. A entendre les rationalistes, la vérité et la liberté sont avant tout des droits ; ils se demandent comment nous pouvons déchoir de ces droits, tomber dans l'erreur ou perdre la liberté. [...] Dans une perspective empiriste, tout est renversé : l'étonnant, c'est que les hommes arrivent parfois à comprendre le vrai, parfois à se comprendre entre eux, parfois à se libérer de ce qui les enchaîne. [Chez Spinoza], on reconnaît déjà l'inspiration empiriste, qui conçoit la liberté et la vérité comme des produits ultimes surgissant à la fin. Un des paradoxes de Spinoza, et ce n'est pas le seul cas où nous le verrons s'exercer, est d'avoir retrouvé les forces concrètes de l'empirisme pour les mettre au service d'un nouveau rationalisme, un des plus rigoureux qu'on ait jamais conçus. Spinoza demande : Comment arriverons-nous à former et à produire des idées adéquates, alors que tant d'idées inadéquates nous sont nécessairement données, qui distraient notre puissance et nous séparent de ce que nous pouvons ?<sup>53</sup>

La situation de départ, l'état de servitude, légitime la philosophie. Son utilité est toute trouvée, comme entreprise libératrice de démystification : la philosophie est la critique de toutes les idées inadéquates et des passions tristes qui empêchent les hommes d'être libres et heureux. Mais l'important, dans ce texte, n'est pas tant la reprise de cette définition éternelle de la philosophie, que la formulation problématique de son point de départ et de son activité. Deleuze rapproche ici le spinozisme de l'empirisme, pour les opposer l'un et l'autre au rationalisme autour du sens de leur étonnement initial. Pour le rationalisme, la servitude est une déchéance. Certes, la philosophie a pour objectif l'émancipation, mais elle commence par s'étonner de la servitude. À l'inverse, pour l'empirisme la servitude est l'état de fait dont il faut partir : l'étonnement vient du surgissement de la liberté.

Cependant, Spinoza n'est pas empiriste. Il reprend « les forces concrètes de l'empirisme pour les mettre au service d'un nouveau rationalisme », en ce sens qu'il ne conçoit la liberté qu'à la fin, non comme une nature de fait. Mais il ne partage pas les présupposés empiristes, identiques, en dernière analyse, à ceux du rationalisme. L'un et l'autre, en effet, se donnent tous faits la liberté et le vrai, à l'aune desquels ils jugent les malheurs des hommes et tracent la voie de leur émancipation possible. L'empirisme n'est pas étonné que la multitude soit en état de servitude ; de même que le rationalisme ne s'en étonne que pour en rire ou en pleurer, parce qu'il a toujours déjà mis cet état sur le compte d'une finitude de notre être ou d'un péché de notre volonté. Mais Spinoza n'est ni empiriste ni rationaliste parce que, selon lui, la liberté et la vérité ne sont pas donnés, mais doivent être produits, *pour le philosophe lui-même*. Aussi commence-t-il par s'étonner de ce que sa propre rationalité ne soit pas adéquate à la situation : la mauvaise image de la république dans la population ; l'assassinat, en 1672, des frères de Witt. À chaque fois, il faut tout recommencer, tout

---

53 Deleuze, *SPE*, p. 134-135.

reprendre à zéro. Deleuze y insiste quand, en 1970, il présente la « vie de Spinoza » :

A la conduite passionnelle et belliqueuse de la monarchie, Jean de Witt oppose la conduite rationnelle de la république appuyée d'une méthode naturelle et géométrique. Or le mystère semble celui-ci : que le peuple reste fidèle au calvinisme, à la maison d'Orange, à l'intolérance et aux thèmes bellicistes. Depuis 1653, Jean de Witt est grand pensionnaire de Hollande. Mais la république n'en reste pas moins une république par surprise et par hasard, par manque de roi plutôt que par préférence, mal acceptée du peuple. [...] Il n'est donc pas étonnant que Spinoza, en 1665, interrompe provisoirement l'*Ethique* et entreprenne la rédaction du *Traité théologico-politique*, dont une des questions principales est : pourquoi le peuple est-il si profondément irrationnel ? pourquoi les hommes se battent-ils « pour » leur esclavage comme si c'était leur liberté ? pourquoi est-il difficile non seulement de conquérir mais de supporter la liberté ? [...] Quand les frères de Witt, en 1672, eurent été assassinés, et que le parti orangiste eut repris le pouvoir, il ne pouvait plus être question pour Spinoza de publier l'*Ethique* : une courte tentative à Amsterdam, en 1675, le persuade vite d'y renoncer. [...] La pensée de Spinoza se trouve maintenant occupée par le problème le plus récent : quelles sont les chances d'une aristocratie commerciale ? pourquoi la république libérale a-t-elle fait faillite ? d'où vient l'échec de la démocratie ? est-il possible de faire avec la multitude une collectivité d'hommes libres au lieu d'un rassemblement d'esclaves ?<sup>54</sup>

Tel est également le point de départ de Deleuze et Guattari dans *L'anti-Œdipe*. En ce sens, il s'oppose bien à la question de l'empirisme comme à celle du rationalisme. Le premier demandait comment il se fait que les hommes fassent montre de liberté, le second pourquoi ils ne suivent pas ses propres préceptes moraux. Spinoza, et après lui Reich, Deleuze et Guattari demandent quant à eux : pourquoi la rationalité philosophique ne convient-elle pas aux actions concrètes des hommes ? Et en conséquence : comment les hommes peuvent-ils devenir libres ? Si la servitude volontaire devient un problème avec Spinoza, Reich, Deleuze et Guattari, c'est en raison de cette transformation des présupposés de la philosophie, qui les suspend et les met en question. Dire que les hommes veulent leur servitude, c'est bien la tentation rationaliste *et* empiriste, soit pour les condamner, soit pour les y réduire. Le nouveau rationalisme de Spinoza, la psychologie des masses de Reich et la schizo-analyse de Deleuze et Guattari voient dans la servitude volontaire un problème et non un constat : non pas une explication, mais au contraire la mise en demeure de penser autrement.

La thèse défendue ici est la suivante : si Deleuze aborde les problèmes politiques avec *L'anti-Œdipe*, c'est parce que la question politique lui fut d'abord posée de l'intérieur, comme une

---

<sup>54</sup> Deleuze, *SPP*, p. 17-20.

question touchant à la *fonction*, à la *pratique* et aux *effets* de la philosophie. Depuis ce problème, nous pouvons comprendre comment Deleuze est passé à la politique, autrement dit comment une pensée œuvrant dans l'histoire de la philosophie et la métaphysique a éprouvé la nécessité d'aborder les questions politiques – et, tout autant, de politiser ses propres questions. L'hypothèse qui soutient cette thèse est simple : durant les années soixante, Deleuze n'a pas cessé de problématiser sa propre pratique de philosophe *autour de la notion d'illusion*. Nous avons vu la fonction de la philosophie assignée par Spinoza : entreprise de démystification ou critique des illusions qui asservissent les hommes. Cette fonction est à chaque fois mise en question, jusqu'à *L'anti-Œdipe*, par une philosophie qui n'est ni rationaliste, ni empiriste : une philosophie qui ne se donne pas la pensée ou la liberté comme données d'avance, mais comme produits d'un engendrement, d'une culture ou d'un dressage – d'une genèse.<sup>55</sup> Notre question est : comment Deleuze en vient-il à formuler cette mise en question, par quels biais et en quels termes ?

On sait que, de ses recherches menées dans les années soixante, Deleuze retiendra comme thème central celui de l'image de la pensée : il cherche « une nouvelle image de la pensée, ou plutôt une libération de la pensée par rapport aux images qui l'emprisonnent ».<sup>56</sup> Et, en effet, tous les ouvrages l'abordent, d'une manière ou d'une autre. Nous chercherons à montrer : premièrement, que c'est à travers le thème de l'image de la pensée que Deleuze formule pour son compte la mise en question de la philosophie initiée par Spinoza ; deuxièmement, que ses études d'histoire de la philosophie lui permettent d'aiguiser les notions principales par lesquelles il aborde pleinement ce thème dans le chapitre III de *Différence et répétition*. En effet, nous verrons que la dualité image dogmatique de la pensée/nouvelle image est moins une opposition toujours déjà tranchée, un partage dont les critères seraient donnés, que l'expression conceptuelle du problème de la fonction de la philosophie, de ses moyens de réalisation et de ses effets, articulée autour de l'idée d'illusion. Que cette idée soit un problème, et un problème crucial, l'énonciation côte à côte des termes de la question fondamentale de la philosophie politique et de la définition spinoziste de la philosophie que Deleuze reprend à son compte suffit à nous le prouver : d'un côté l'on affirme que « jamais Reich n'est plus grand penseur que lorsqu'il refuse d'invoquer une méconnaissance ou une illusion

<sup>55</sup> Voir Deleuze, *SPE*, p. 241.

<sup>56</sup> Voir Deleuze, « Préface à l'édition américaine de *Différence et répétition* », texte de 1986 paru sous le titre « Preface to the English Edition » in *Difference et Repetition*, New York, Columbia University Press, 1994, p. xvi-xvii, repris dans *Deux régimes de fous* : « Une nouvelle image de la pensée, ou plutôt une libération de la pensée par rapport aux images qui l'emprisonnent, c'est ce que j'avais déjà cherché chez Proust. Mais là, dans *Différence et répétition*, cette recherche devient autonome, et devient la condition pour la découverte des deux concepts. Aussi est-ce le chapitre III qui me paraît maintenant le plus nécessaire et le plus concret, et introduire aux livres suivants, jusqu'aux recherches avec Guattari, quand nous invoquons pour la pensée un modèle végétal de rhizome par opposition au modèle de l'arbre, une pensée-rhizome au lieu d'arborescente. » *DRF*, p. 283. Voir aussi « Lettre-préface à Jean-Clet Martin », paru dans Jean-Clet Martin, *La philosophie de Gilles Deleuze*, *op. cit.*, et repris dans *Deux régimes de fous* également : « je crois que, outre les multiplicités, le plus important pour moi a été l'image de la pensée telle que j'ai essayé de l'analyser dans *Différence et répétition*, puis dans *Proust*, et partout. » (*DRF*, p. 339).

des masses » pour rendre raison de l'état de servitude fasciste ; de l'autre, on assigne à la philosophie la tâche critique de nous démystifier de nos illusions. Y a-t-il là un paradoxe inavoué et inavouable ? Ou Deleuze a-t-il subitement « pris conscience » du caractère illusoire de la notion d'illusion ? Ni l'un ni l'autre : l'illusion est un problème. Deleuze y trouve le point nodal du problème de la philosophie elle-même. Et c'est en le déterminant, cherchant à élaborer un nouveau concept d'illusion qui ne se confonde pas avec celui d'erreur, une nouvelle compréhension de la mystification qui n'y voit pas une tromperie, une nouvelle conception de la philosophie qui ne la réduise pas à un simple opérateur de « prise de conscience », que Deleuze abordera la question politique. Il pourra ainsi, à l'aide d'un concept d'illusion original préalablement élaboré – et non contre lui –, rapporter ses recherches à la psychologie reichienne qui récuse sans plus de précautions la notion d'illusion. L'originalité de Deleuze réside en ceci : déplacer une conception de la philosophie comme critique sur le terrain de la politique malgré l'écart qui, de prime abord, les rend incompatibles. Ainsi, il construit une « philosophie politique » irréductible à une dissolution de la fonction critique dans le rapport égalitaire aux masses ou, à l'inverse, à l'annulation de l'égalité impliquée par toute politique dans la position hautaine et aristocrate de la fonction critique du philosophe.

En prenant le point de vue de la genèse et en articulant notre propos autour de la notion d'illusion, nous souhaitons donner un éclairage singulier sur les travaux d'histoire de la philosophie auxquels se livre Deleuze avant *L'anti-Œdipe*. Nous procéderons en trois temps majeurs. D'abord, par une étude de ce qu'on a, à raison, appelé la « philosophie de la vie », c'est-à-dire le vitalisme de Gilles Deleuze, ancré dans la philosophie nietzschéenne.<sup>57</sup> Ensuite par une analyse de la confrontation menée par Deleuze avec la philosophie critique de Kant, essentielle au vitalisme deleuzien. Enfin, par une lecture du texte célèbre de Freud *Au-delà du principe de plaisir*, qui permet à Deleuze de déterminer les conditions du problème de l'image de la pensée dans *Différence et répétition*. Ces trois temps visent à poser progressivement notre problème.

La pensée de l'affirmation qui est au cœur de *Nietzsche et la philosophie* ne relève pas, comme on le croit souvent, d'une attitude aristocratique fondée sur un système conceptuel opposant les faibles aux forts, la tristesse à la joie et condamnant sans égards les illusions et l'état de servitude auxquels conduit le nihilisme, la mauvaise conscience et le ressentiment. Penser en termes d'affirmation, c'est au contraire effectuer un premier pas vers la mise en question radicale de l'attitude philosophique, des dualismes qu'elle implique et des critères qu'elle se donne *a priori*. Il s'agira d'abord, méthodologiquement, de suspendre la notion d'illusion et les concepts qui l'accompagnent. Nous montrerons que le concept d'affirmation indique avant tout une manière de

---

<sup>57</sup> Par exemple Guillaume Sibertin-Blanc dans *Politique et clinique : recherche sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze*, thèse citée, p. 1.



penser qui refuse de rejeter une partie de l'existence dans le registre de l'apparence : affirmer, c'est affirmer tout ce qui existe, c'est-à-dire en dégager la logique propre sans reléguer aucun objet du côté du faux, du mirage ou de l'erreur. De telles notions s'apparentent plus au jugement moral qu'à la pensée ; à la condamnation qu'à l'effort de compréhension. Le vitalisme est une philosophie de la vie parce qu'il construit un système conceptuel susceptible de saisir le vivant dans sa pluralité la plus hétérogène et ses variations les plus diverses : l'illusion à ce titre est toujours moyen d'affirmation, inscrit dans la positivité d'un mode d'existence. Nous verrons que, chez Deleuze, le vitalisme tire son sens de sa radicalité. Il s'agit en effet moins d'une ontologie ou d'une métaphysique que d'un opérateur de problématisation de la pensée. Si tout phénomène enveloppe un mode d'existence dont il procède, alors toute pensée doit être rapportée à une manière de vivre qui se construit en elle ou par elle. En ce sens, un vitalisme conséquent est un vitalisme radical : il porte sa propre interrogation à la racine, c'est-à-dire sur lui-même, et permet de poser à la pensée le problème de la vie qu'elle autorise ou dont elle est le symptôme. La détermination des enjeux et des problèmes du vitalisme deleuzien fera l'objet de notre première partie. Elle aborde déjà la question de la critique, au centre de la seconde partie.

La question de la critique ne laisse pas de travailler la philosophie de Deleuze. Elle est d'abord paradoxale, posée dans le cadre du vitalisme : d'un côté, une pensée de l'affirmation requiert une perspective critique pour déjouer les pièges des philosophies fondées sur les notions qu'elle récuse ; de l'autre, elle semble ne pas pouvoir faire usage de la critique, au risque de tomber à son tour dans ce qu'elle dénonce, à savoir une pensée du négatif. Le criticisme enveloppe-t-il nécessairement une négativité ? Comprendons bien que cette question est intérieure au vitalisme. Elle ne lui vient pas du dehors, opposant terme à terme philosophie de la vie ou pensée de l'affirmation, et philosophie critique. Il s'agit là d'un véritable problème qui met en question la possibilité du vitalisme lui-même. À la fois nécessaire et destructrice, la critique en menace la légitimité. Une lecture attentive et précise de *Nietzsche et la philosophie* et des textes principaux auxquels Deleuze se réfère nous permettra de répondre à ce problème, dont nous rencontrerons plusieurs figures.

Cependant, une telle perspective ne porte que sur le plan de la possibilité d'une philosophie de la vie – à quelles conditions un vitalisme est-il possible ? Tout autre est la question de sa nécessité – à quelles conditions le vitalisme est-il réel ? Cette dernière question peut paraître moins importante ; elle est en réalité bien plus cruciale. D'une part en raison de notre point de départ, à savoir la question spinoziste des effets concrets qu'une philosophie est susceptible de produire : le vitalisme, pour Deleuze lecteur de Spinoza, mais aussi de Nietzsche, n'a aucun intérêt s'il peut seulement fournir une émancipation possible, et non effective. D'autre part, en raison des exigences propres au vitalisme lui-même qui, comme philosophie de la vie, ne peut se contenter d'une validité théorique de droit. Nous devons toujours concilier notre problème de départ et les exigences du

point de vue de la genèse.

La philosophie critique apparaît ainsi comme une dimension nécessaire du vitalisme. Le vitalisme de Deleuze est critique : de cette manière seulement, il réalise son programme démystificateur et émancipateur. Le débat avec Kant, entamé dès 1954 dans *Empirisme et subjectivité*, s'inscrit dans ce cadre : la constitution d'un nouveau concept d'illusion, une illusion qui ne trompe pas, en est l'enjeu. Il constitue l'axe de notre seconde partie. La philosophie critique de Kant donne les moyens à Deleuze d'affronter un danger qui menace la position du problème de la pensée – de sa fonction et de ses effets. Lorsqu'elle interroge les conditions sous lesquelles sa tâche est effective, la philosophie met en question la valeur de sa propre tâche. Tel est le point de départ de la lecture deleuzienne de Kant. Or, une telle interrogation se heurte au danger qui menace peut-être toute la pensée : celui de *l'indifférence*. Selon nous, il est le moteur non seulement de *La philosophie critique de Kant*, mais aussi, déjà, d'*Empirisme et subjectivité* : l'essai sur Hume peut être lu depuis ce problème qui affecte la philosophie au plus profond.

Affronter la menace d'indifférence n'est pas un devoir, une obligation, ni même une exigence. C'est un fait. Sa nécessité n'est pas celle d'une loi de causalité à l'œuvre dans la nature, ni d'une loi morale régissant l'existence des êtres rationnels. Quand nous disons qu'elle affecte la philosophie, il faut l'entendre au sens fort de ce terme : elle lui est intérieure et en constitue la limite propre, celle qui la force à activer ses propres passions. En ce sens, on peut dire qu'aucune philosophie n'y échappe. Mais beaucoup évitent et conjurent la menace de l'indifférence. Et il est probable que Deleuze veuille, ou plutôt : ne puisse faire autrement que de l'aborder de front, sans médiation, dans un corps-à-corps qui s'appuie, certes, sur bien des prédécesseurs glorieux, mais ne s'assure en son fond que de lui-même et de son cheminement singulier. Il est bien délicat de formuler le problème de l'indifférence « comme il faut ». S'agit-il de demander à quoi sert la philosophie ? Si elle est utile ? À quoi bon la philosophie ? Pourquoi penser ? Pour qui ? Si un salut est à espérer ? Ou une vie heureuse à créer ? Nous ne le savons pas encore. Deleuze n'a estimé y être parvenu, provisoirement, qu'avec *Différence et répétition* et *Logique du sens* : avec la dualité conceptuelle image de la pensée/pensée sans image, nouvelle détermination du problème de l'illusion, détaché de tout point de vue moral.

L'indifférence n'est pas l'indifférencié. C'est même le contraire. S'il y a indifférence, c'est en raison de la différence, de la trop grande différence entre nos facultés : cette différence au-dessus de laquelle nous ne pouvons pas sauter pour réunir nos pouvoirs et penser enfin, cette différence que nous ne pouvons pas dépasser pour mettre en œuvre notre raison. La différence des facultés : Deleuze reprend ce problème à Kant pour poser celui de l'indifférence qui menace la philosophie.

Nous verrons en quoi il implique la question du temps. Il convient pour l'instant d'en relever la conséquence pour ainsi dire pratique : penser n'est pas un acte spontané. Kant n'avait conservé la spontanéité de la pensée qu'à la condition de distinguer soigneusement – et de manière plus complexe qu'il ne semble parfois – le droit et le fait, avec l'aperception transcendantale comme condition de possibilité, en droit, de toutes mes représentations. Le thème célèbre de la fêlure et du moi dissout signifie d'abord ceci : penser n'est l'initiative de personne, mais dépend de synthèses passives, c'est-à-dire reste sous le coup d'une dissolution virtuelle dont nous n'avons pas la maîtrise ni en droit ni en fait. Rien n'assure que nous penserons encore, que nous pourrons penser, ni même que nous le pouvons actuellement. Il y a une affection au cœur de la pensée qui la sépare d'avec elle-même et l'ouvre à la temporalité.

C'est sur ce point que Deleuze rencontre la psychanalyse freudienne. Dans *Au-delà du principe de plaisir*, Freud est face à un problème d'une grande importance pour la psychanalyse, qui va jusqu'à mettre en cause la vie pulsionnelle et toute thérapeutique du psychisme : si certains phénomènes pulsionnels se soustraient au principe de plaisir, qu'est-ce qui *fonde* la vie psychique ? Si le principe de plaisir ne détermine pas toute la vie psychique, sur quel critère et de quelle manière libérer les patients des souffrances qu'ils subissent ? Le célèbre dualisme des pulsions de vie et des pulsions de mort, qui a tant préoccupé Deleuze dans *Présentation de Sacher-Masoch* jusqu'à *L'anti-Œdipe*, est le résultat de cette double question. Chez Freud, se croisent une interrogation sur les conditions de la pensée – de la plus élémentaire jusqu'à la plus élaborée, de la *doxa* jusqu'à l'*épsitèmh* et à la science – et une problématisation de la liberté pratique, l'une et l'autre posées dans toute la radicalité requise par la menace de l'indifférence, qui prend ici la figure de l'indifférence des patients pour le thérapeute et de l'indifférence des pulsions à l'égard de la vie.

La psychanalyse permet à Deleuze de forger des concepts décisifs par lesquels il abordera, pour son compte, le problème qui l'occupe durant toutes ces années. Mais elle reste, à bien des égards, prise dans la dualité kantienne du droit et du fait. Pire, comme le dernier homme de Nietzsche, elle n'est même plus guidée par l'espoir d'un salut constitutif du devoir-être. La psychanalyse, freudienne déjà, est revenue de toutes les illusions, y compris de celle qui nous pousse à nous débarrasser de toutes nos illusions. Alors, il nous restera à voir comment Deleuze aborde pour son compte, à travers la dualité image de la pensée/pensée sans image, le danger d'indifférence ; comment il pose le problème de la fonction de la philosophie et quelle est sa conception de la critique ; enfin, ce qui exige intrinsèquement de déplacer ce problème sur le terrain politique, c'est-à-dire de le politiser.

## CONCLUSION

Notre point de départ était *L'anti-Œdipe* comme « livre de philosophie politique ».<sup>58</sup> L'objectif de ce travail était d'en produire la genèse. Y sommes-nous parvenus ? Pour qualifier leur entreprise de « politique », Deleuze et Guattari s'appuyaient sur une question de Spinoza, reprise par Reich. À l'heure de conclure, il convient de citer à nouveau le passage entier qui donne son impulsion à notre travail :

[...] le problème fondamental de la philosophie politique reste celui que Spinoza sut poser (et que Reich a redécouvert) : « Pourquoi les hommes combattent-ils *pour* leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut ? » Comment arrive-t-on à crier : encore plus d'impôts ! moins de pain ! Comme dit Reich, l'étonnant n'est pas que des gens volent, que d'autres fassent grève, mais plutôt que les affamés ne volent pas toujours et que les exploités ne fassent pas toujours grève : pourquoi des hommes supportent-ils depuis des siècles l'exploitation, l'humiliation, l'esclavage, au point de les *vouloir* non seulement pour les autres, mais pour eux-mêmes ? Jamais Reich n'est plus grand penseur que lorsqu'il refuse d'invoquer une méconnaissance ou une illusion des masses pour expliquer le fascisme, et réclame une explication par le désir, en termes de désir : non, les masses n'ont pas été trompées, elles ont désiré le fascisme à tel moment, en telles circonstances, et c'est cela qu'il faut expliquer, cette perversion du désir grégaire.<sup>59</sup>

Pour Deleuze et Guattari, le problème de l'illusion est au cœur de la question politique de la servitude volontaire. Il n'est pas exagéré de dire qu'il travaille de l'intérieur toute la recherche de Deleuze durant les années soixante dans le domaine de l'histoire de la philosophie et de la métaphysique. Il faut entendre « problème » au sens fort du terme : chez Deleuze, l'illusion n'est ni une notion bien définie et donnée une fois pour toutes, ni un terme utilisé pour un autre de manière anodine, ni un concept repoussoir, dont il aurait toujours fait la critique et qui expliquerait « naturellement » son rejet dans *L'anti-Œdipe*. Nous avons essayé de montrer que le problème de l'illusion est au cœur du travail mené par Deleuze sur la fonction, la pratique et les effets de la philosophie durant les années soixante, avec le thème central de « l'image de la pensée », et qu'il était possible, à l'aune de ce problème, de retracer la *genèse* de la question politique posée en 1972

---

<sup>58</sup> Deleuze, *Pp*, p. 230.

<sup>59</sup> Deleuze et Guattari, *AO*, p. 36-37.

dans *L'anti-Œdipe*.

La philosophie est critique et émancipatrice en ce sens qu'elle libère les hommes des illusions qui les mystifient et les maintiennent en état de servitude. Si l'on se contente de cette définition pour donner à la pensée son orientation et sa tâche propres, on sera stupéfait devant les termes choisis par Deleuze et Guattari pour poser le problème politique dans *L'anti-Œdipe* : comment Reich pourrait-il tirer sa grandeur de son refus d'utiliser la notion d'illusion, s'il est vrai que celle-ci est consubstantielle à la nature libératrice de la philosophie comme critique ? Mais on ne doit pas voir dans la définition deleuzienne de la philosophie une nature ou une essence à réaliser. Il s'agit au contraire de la formulation d'un problème, du point de départ d'une recherche. Alors, la contradiction se dissipe. Reich tient son génie d'une nouvelle position du problème de l'émancipation dégagée de la conception traditionnelle de l'illusion et de la liberté, comme deux termes déjà donnés comme opposés. Encore faut-il comprendre pourquoi et comment la philosophie, et avec elle l'illusion, posent problème chez Deleuze. La réponse, nous l'avons trouvée chez Canguilhem d'abord, chez Nietzsche ensuite, dans le projet vitaliste du jeune Deleuze.

Le vitalisme de Deleuze est un vitalisme radical, adressé à la philosophie elle-même. Il exige d'abord une *époque* : « apparence », « illusion », « tromperie », « mystification » sont les concepts majeurs par lesquels la pensée philosophique se dispense de comprendre la vie dans la multiplicité et le devenir de ses formes. Penser en vitaliste, c'est déjouer les pièges du négatif qui empêchent de penser, sortir la philosophie de l'emprise dialectique qui la détourne de sa pleine réalisation. Si le vitalisme est radical, c'est parce qu'il valorise la pensée comme un mode d'existence à part entière, par lequel une vie de pensée se construit. Deleuze ne cessera pas de voir en Nietzsche celui qui a poussé le plus loin cette conception de la philosophie comme unité complexe de vie et de pensée. Nous avons vu qu'en un sens, ni Deleuze ni Nietzsche n'inventaient *ex nihilo* cette exigence.

Cette image du philosophe est aussi bien la plus vieille, la plus ancienne. C'est celle du penseur présocratique, « physiologiste » et artiste, interprète et évaluateur du monde. [...] Le philosophe de l'avenir est en même temps l'explorateur des vieux mondes, cîmes et cavernes, et ne crée qu'à force de se souvenir de quelque chose qui fut essentiellement oublié. Ce quelque chose, selon Nietzsche, c'est l'unité de la pensée et de la vie. Unité complexe : un pas pour la vie, un pas pour la pensée. Les modes de vie inspirent des façons de penser, les modes de penser créent des façons de vivre.<sup>60</sup>

---

60 Deleuze, *N*, p. 17-18.

Créer une telle unité, actualiser l'image du philosophe est aussi la tâche de la philosophie. Nous avons tenté d'en déterminer la légitimité à travers une analyse rigoureuse des textes principaux convoqués par Deleuze dans *Nietzsche et la philosophie*, autour du concept central d'*affirmation*. Alors seulement, nous pouvions poser le problème de l'illusion, en deux temps.

1. Il s'agit d'abord d'un problème théorique. Le vitalisme appelle un nouveau concept d'illusion, par lequel il peut penser sa propre nécessité : si la philosophie ne produit pas en quelque façon une démystification, à quoi bon faire de la philosophie ? D'autre part, comment définir un tel effet sans manquer la logique affirmative de l'existant qui vit sous la coupe de l'illusion ? Nous pouvions répondre en mobilisant l'idée, centrale chez Deleuze dès *Nietzsche et la philosophie*, de la critique comme « critique immanente » : l'illusion n'est telle que pour la pensée qui la quitte et produit la critique de sa propre servitude, en fonction des affects qui l'ont exigée et non depuis un principe transcendant à valeur universelle. Ainsi requalifiée, la critique n'est pas un simple instrument applicable à toute illusion. Elle est le mouvement par lequel une pensée se sépare des impasses dans lesquelles elle est prise pour penser enfin. La critique exprime une exigence vitale : une exigence philosophique, celle d'une vie de pensée qui soit aussi, pour cette raison, une pensée de la vie.
2. Il s'agit ensuite d'un problème d'ordre pratique, au sens où les illusions posent pratiquement des problèmes à la philosophie. Car les illusions, d'abord, mettent la pensée en demeure : elles l'interdisent et l'obligent tout à la fois. Il est vrai que l'idée de critique immanente permettait de réintégrer la notion d'illusion au sein du dispositif conceptuel du vitalisme. Mais elle n'empêchait pas pour autant la pensée de rencontrer *réellement* des illusions, d'éprouver concrètement le sentiment d'être enfermée dans des impasses, d'affronter de l'intérieur le danger de sa propre vanité et de son effondrement effectif.

Cette dimension pratique confère au problème toute sa consistance et conduit Deleuze, paradoxalement, à en construire le concept. Tant que nous en restions au seul niveau théorique de la notion d'illusion, le problème était seulement négatif. Il désignait une lacune dans la pensée vitaliste qui appelait à être comblée par une redéfinition de la tâche critique en termes affirmatifs, comme critique immanente. Fondamentalement, la notion d'illusion ne changeait pas de signification : ses effets habituels étaient seulement neutralisés, une fois qu'elle était redéfinie comme un état passé de la pensée. Lorsque nous l'avons abordée pratiquement, en considérant son usage par la pensée quand elle se heurte à des impasses qui l'affaiblissent, le problème a pris une valeur positive. « Illusion » ne renvoie plus à la gangue dont la pensée vient de s'extraire, mais au problème qu'elle

rencontre actuellement. C'est pourquoi Deleuze s'emploie à constituer un nouveau concept d'illusion, qui lui permet de penser le problème de l'impasse de la pensée, son « état négatif » : *l'image de la pensée*.<sup>61</sup> Par là, il élève l'illusion réelle au statut de problème conceptuel : elle n'est plus seulement un obstacle que la pensée rencontre, elle est portée dans la pensée, comme problème de la pensée posé par elle et en elle. Avant, nous posions seulement le problème de la notion d'illusion dans le vitalisme ; avec l'image de la pensée, c'est l'illusion comme problème qui est posée au vitalisme comme type d'usage philosophique. Deleuze n'utilise pas seulement un terme (« illusion ») ou une expression (« image de la pensée ») dont il chercherait à déterminer la place dans l'économie conceptuelle du vitalisme. Il se donne aussi et surtout les moyens d'aborder le problème pratique, effectif, que rencontre la pensée quand elle fait face réellement à des illusions. La philosophie pense alors ses propres impasses, non pas qu'elle *se* pense face à des obstacles extérieur sur lesquels elle viendrait buter, mais elle *ne* pense que *dans* les impasses qui la forcent à penser et la constituent *de l'intérieur*. L'image de la pensée ne désigne pas un voile que le philosophe dogmatique ou l'homme de la rue aurait devant les yeux, elle exprime le danger d'impuissance par lequel la pensée commence à penser.

Quelles sont les implications de cette reformulation du problème, c'est-à-dire de sa position proprement philosophique – nécessitant la constitution d'un concept original pour en spécifier les termes ? La conséquence la plus importante que nous avons relevée tient sans aucun doute à ce que Kant a appelé le danger d'indifférence : ce danger est la marque de la finitude inscrite au cœur même de la pensée. Chez Kant, nous avons vu que le problème de l'illusion devient le moyen pour la philosophie d'affronter sa propre impuissance, c'est-à-dire de faire face à sa propre absence, à la perte de son efficace, à l'impossibilité de sa mise en œuvre. À l'aide du concept kantien d'illusion, opposé à celui d'erreur, Deleuze aborde cette mise en demeure sous la forme d'un danger qui menace la pensée de l'intérieur. L'erreur renvoyait à ces affections extérieures qui détournent la pensée de sa pente naturelle de droit. Remplacer cette notion par celle d'illusion consistait à formuler l'idée d'une menace interne à la pensée, d'un trouble immanent, en fonction duquel, tout à la fois, la pensée pense et est empêchée de penser. Alors, Kant découvrait la menace ou le problème de l'impuissance de la pensée, c'est-à-dire de la possibilité que la pensée n'arrive pas à penser et qu'elle sombre dans l'indifférence. Aussi la question n'est pas : comment se débarrasser des illusions qui nous gênent, comme de passions tout extérieures ? Mais : comment désarmer le danger dont l'illusion menace notre pensée, pour surmonter la désorganisation des facultés et parvenir à l'unification de notre raison, c'est-à-dire à l'exercice autonome de notre liberté ?

---

61 Deleuze, *Nph*, p. 119 et *DR*, p. 119.

À cette nouvelle question, plusieurs réponses sont possibles. Nous en avons envisagé trois, dont l'analyse permet à Deleuze de proposer une réponse nouvelle, avec le thème, constitutif de l'image de la pensée, des trois synthèses du temps. Il ne s'agit pas de choisir entre ces réponses, ni de juger laquelle est la meilleure en général – que ce soit sur la base de critères épistémologiques, métaphysiques ou éthiques. Le travail doit être la fois plus modeste et plus ambitieux. D'une part, l'analyse de ces réponses était seulement descriptive, visant à déterminer les modalités de l'affrontement du danger d'indifférence ; d'autre part, elle était toujours déjà insuffisante, puisque, comme l'écrit Deleuze à propos de Spinoza, « personne ne peut faire pour nous la lente expérience de ce qui convient avec notre nature, l'effort lent pour découvrir nos joies. »<sup>62</sup>

Selon Deleuze, Hume déplace le problème en neutralisant le danger d'indifférence par son inscription dans la nature de la raison – de sorte qu'il prend au mot l'indifférence de la raison, et la désarme de cette manière. Il peut alors poser le problème au niveau de la pratique et des affections orientant l'usage de la raison, et dresser une typologie du philosophe qui va du métaphysicien délirant au moraliste positiviste en passant par le philosophe sceptique. Kant récuse cette solution, parce qu'il estime le problème mal posé : Hume n'a fait que contourner momentanément le danger de l'indifférence – d'où le dogmatisme latent qui pèse sur tout le scepticisme, selon la *Critique de la raison pure*. On est prêt à croire que Kant se contente pour sa part de le reporter dans les faits et de s'assurer, sur le plan du droit, de la bonne nature des facultés et de l'unité de la raison. Nous avons vu, avec Deleuze, que c'était plus complexe. D'abord parce que Kant porte le danger au cœur de la raison : le droit, en ce sens, ne renvoie pas à la nature de la raison, mais à sa culture. Ensuite parce que ce danger s'exprime chez lui dans la question de l'accord de facultés qui diffèrent en nature, c'est-à-dire dont la nature diffère. Kant ne peut donc pas se contenter d'invoquer l'écart entre l'usage des facultés rationnelles *en fait* et la pureté de leur nature *en droit* – ou, comme on voudra, entre les usages illégitimes et les usages légitimes. Enfin, parce qu'il ne cesse pas de poser le problème de l'accord des facultés sur le plan du droit, avec le concept d'illusions nécessaires et inhérentes à notre nature. La solution, Kant la trouvait dans la pratique, là où le droit prend sa véritable signification comme devoir-être. C'est par l'autonomie, c'est-à-dire par le devoir imposé par les conditions de notre liberté d'être rationnels, que nous pouvons éviter le danger d'indifférence, en réalisant l'universalité de la raison, appuyés sur la foi et l'espérance, la croyance et le devoir-être, la religion et la morale.

Littéralement, Kant sauvait la raison de menaces qui, il est vrai, n'affectent selon lui plus que l'« auteur », son porteur de fait, mais qui n'en sont pas moins graves, puisque la raison ne trouve à réaliser sa nature que... dans la réalisation, comme devoir-être, de son autonomie dans le monde. Le problème, pour Deleuze, se précisait, bien qu'à ses yeux il ne soit pas encore exactement posé. En

---

62 Deleuze, *SPE*, p. 203.



effet, Kant le résout *pour* la morale et pour la foi, c'est-à-dire *pour* le monde à venir et l'au-delà. Le problème garde toute son actualité, là encore littéralement : pour aujourd'hui, *ici et maintenant*. Sans doute est-ce là l'apport de Hume, selon Deleuze, d'avoir posé la question de l'indifférence au niveau de la pratique actuelle. Mais il laissait la pensée de côté, et voyait le danger seulement dans le registre affectif. Chez Kant comme chez Hume, au fond, la libération de la pensée est donnée en droit ou en nature et les problèmes qui la placent en situation d'impuissance ne sont dûs qu'à la finitude de notre constitution et aux confusions provoquées par le mauvais usage de notre volonté. Entre l'empirisme et le rationalisme, fussent-ils critiques, Deleuze est à la recherche d'une troisième voie, à l'instar de Spinoza trois siècles auparavant.

Freud lui en donne l'orientation, dans sa théorie des pulsions et de l'instinct de mort. Mais il procède en même temps à une opération théorique qui referme l'ambition générale d'émancipation elle-même. De sorte que Freud est l'auteur le plus loué par Deleuze sur aussi peu de pages, dans *Présentation de Sacher-Masoch* – combien de fois n'y est-il pas question de son « génie » – et celui qui subira les plus violents reproches jamais adressés par Deleuze, à partir de *L'anti-Œdipe* – bien que, dès le début, Deleuze ait engagé le débat avec la psychanalyse, sans jamais s'y conformer. Deleuze lit Freud comme un kantien ayant abandonné l'illusion de la foi et du salut et cherchant néanmoins à fonder les conditions de satisfaction du psychisme. La psychanalyse pose le problème de l'indifférence à un double niveau : au niveau de sa conception de l'inconscient et de la vie pulsionnelle, ce qui permet à Deleuze d'approfondir sa théorie des synthèses passives ; au niveau de la pratique thérapeutique, ce qui permet à Deleuze de donner au problème de la pensée une dimension non seulement pratique – ce qu'elle avait déjà, depuis *Empirisme et subjectivité* au moins... – mais surtout *collective*. D'un côté, Freud offre au vitalisme deleuzien des éléments conceptuels pour une problématisation, ici et maintenant, du danger qui menace la pensée, avec la théorie des pulsions partielles, de leur liaison passive dans le Moi, du risque d'une énergie pure et de la déssexualisation de la libido. De l'autre, il déplace le problème de la fonction de la théorie et de ses effets sur un plan intersubjectif qui fait écho à la question spinoziste dont Deleuze n'avait pas encore éprouvé à leur juste valeur toutes les harmoniques. Chez Freud, d'un point de vue thérapeutique, le problème majeur est de savoir comment le médecin peut libérer ses patients des symptômes et pulsions qui l'asservissent.

La psychanalyse reste néanmoins traversée par un idéal de fondation. Au point que, paraissant l'abandonner comme l'illusion des illusions, l'illusion ultime, elle le reconduit, de manière d'autant plus forte et contraignante qu'elle s'en estime débarrassé : le pessimisme désabusé de Freud, teinté d'une nostalgie elle-même finalement perdue, le dispute à son optimisme résolu de scientifique, guidé par l'espoir d'une perte de tout espoir et d'un regard froid et lucide sur les seuls

faits.

Deleuze engagera avec Freud une confrontation serrée – et plus rigoureuse que ce que l'histoire a bien voulu en retenir – dans *L'anti-Œdipe*, avec Guattari. Mais déjà, dans les ouvrages précédents, il a posé les bases de son refus d'une logique psychanalytique pour penser l'émancipation. Lorsque Deleuze affronte pour son compte le danger qui menace la philosophie avec le thème de l'image de la pensée, il porte le problème jusqu'aux *principes*, au sens où il entendait ce terme dans *Nietzsche et la philosophie* : que veut la pensée, que veut la philosophie qui prétend s'émanciper et libérer les hommes ? Elle se heurte à sa propre indifférence à l'égard d'elle-même ; elle tombe dans une impuissance qui l'anéantit ; son vouloir est comme suspendu au-dessus d'un vide qui risque à chaque instant de l'engloutir. À chaque fois, la philosophie semble donner pour seule réponse : fonder, il faut fonder, la pensée doit trouver les moyens d'établir les conditions qui assurent son existence et de sortir une fois pour toutes des illusions qui lui troublent l'esprit. Mais le problème demeure, obstiné. Il y a toujours un idiot pour dire : je ne comprends pas, je n'y arrive pas. La philosophie trouve alors refuge dans la bêtise, abaisse ses prétentions, conjure soigneusement le problème. Elle va jusqu'à se déclarer impossible et impuissante en vertu de sa nature et prétend être toute entière illusoire. Mais l'idiot revient pour demander : comment faire néanmoins *face* au problème ? Et comment peut-on être certain de n'avoir accès qu'à des illusions ? À vouloir nous sortir de notre chimère de liberté, ne témoigne-t-on pas encore de la possibilité d'une liberté, celle qui consiste à se savoir à jamais dans l'illusion, celle qui nous sort hors de notre illusion de liberté ?

La figure d'Artaud, pour Deleuze, a éprouvé jusqu'au plus profond la douleur provoquée par ces questions, mais aussi la joie d'une réponse splendide, qui était déjà, en un certain sens, celle de Nietzsche : la pensée n'a pas à être libre, elle l'est ; elle n'a pas à penser, elle pense ; elle ne *doit* pas sortir des illusions, si les illusions sont des éléments qui la constituent. Elle n'est libre et elle ne pense qu'à affronter directement le problème de son effondrement, *l'effondement*, par lequel elle accède à la perte libératrice de l'injonction, du « il faut », de l'exigence. N'est-ce pas là remplir la tâche radicalement critique assignée par Spinoza, puis par Nietzsche, à la philosophie ? Spinoza n'avait pas seulement imposé à la pensée une exigence abstraite, la démystification des illusions. Il avait aussi et surtout formulé le problème par lequel le nouveau rationalisme de *l'Éthique* prenait tout son sens : le problème qui mettait la philosophie en demeure de comprendre ses propres échecs, c'est-à-dire l'inefficacité de son système. Pour Deleuze lecteur de Spinoza, c'est là aussi ce qui la mobilise, lui donne sa force véritable et lui permet de réaliser son propre objectif démystificateur. Alors penser change de sens et de fonction. Il ne s'agit pas de donner aux hommes une méthode à

appliquer pour sortir de leur état de servitude, mais de *suspendre* les partages imposés par cet état et les poser comme *problèmes* en les prenant à la lettre. Bien plus, il s'agit d'engager une transformation du rapport entretenu par la théorie avec la pratique, par le philosophe avec les masses, par la raison avec son dehors. Comprendons bien ce que signifie une telle transformation. Elle ne consiste pas à trouver le bon rapport, le plus harmonieux et pragmatique qui soit, à partir de termes toujours déjà donnés – le philosophe *versus* le peuple, l'essence de la liberté *versus* le fait de la servitude, la vérité et la raison *versus* l'illusion et les passions. La transformation consiste à *produire* de nouveaux rapports, et donc de nouveaux *termes*, dans une pratique collective où l'on cherche à convertir l'impuissance et le non-sens en « composantes de passage ».<sup>63</sup> Nulle mystique dans ces affirmations : ce sont des faits, là encore, mais des faits d'un tout autre genre qui appelle à ce que Nietzsche nommait « la transmutation ».

Les textes de Deleuze *sont* la conquête, patiente, de cette liberté. Ils construisent, petit à petit, lentement, le chemin qui mène à leur transmutation. Déjà *Différence et répétition* appelait à une transformation de l'écriture philosophique, entre le collage et le roman policier.<sup>64</sup> On peut en rire et s'en moquer, comme d'une coquetterie de philosophe ; mais on ne peut pas ignorer le souci de la construction d'une nouvelle forme de pensée. *L'anti-Œdipe* marque, pour Deleuze, un premier moment décisif de cette construction. Si elle a lieu sous le signe de la politique, c'est d'abord parce qu'elle conquiert la juste position des problèmes antécédents, portant sur la fonction et les effets de la philosophie. Avec *L'anti-Œdipe* ils atteignent à la fois leur degré d'accomplissement, d'évanouissement et de transformation. Nous terminerons sur ce point.

Il apparaîtrait, au moment de conclure définitivement, que le point de vue de la genèse était en quelque sorte exigé par le texte deleuzien lui-même. En l'adoptant, nous entraînions un jeu de miroir, où notre question devenait celle de Deleuze, parce que celle de Deleuze était déjà devenue la nôtre. Du point de vue de la genèse, nous passons au problème de l'engendrement : comment engendrer « penser » dans la pensée ? Si Deleuze prête une telle attention à la question de la culture et du dressage, c'est parce que sa pensée est tout entière mobilisée par cette question de sa propre genèse, autrement dit : par la question de son apprentissage.<sup>65</sup> Sans doute ne cessera-t-elle jamais de

63 Deleuze et Guattari, *MP*, p. 105.

64 Voir Deleuze, *DR*, respectivement p. 4 et p. 3.

65 Arnaud Bouaniche a relevé l'importance de l'apprentissage pour les recherches de Deleuze durant les années soixante en ce qui concerne le problème de l'image de la pensée : « Le modèle que propose Deleuze pour penser cette genèse "pathologique" de la pensée est celui de l'apprentissage. Ce thème est fondamental. » (Bouaniche, *Gilles Deleuze : une introduction*, op. cit., p. 70). Le livre décisif, à cet égard, est bien entendu *Proust et les signes*, qui y consacre un chapitre entier, et en développe les enjeux dans l'ensemble du livre. Mais on se reportera aussi aux thèmes de la culture et du dressage dans *Nietzsche et la philosophie* (chapitres III et IV) ; aux questions, dans *Présentation de Sacher-Masoch*, de l'institution et du contrat (l'instituteur sadique et l'enseignant masochiste) ; à la fin du chapitre III de *Différence et répétition* sur l'image de la pensée (*DR*, 198 à 216). Ceci pour fixer quelques étapes préliminaires d'un travail à faire sur le problème de l'apprentissage et de l'éducation dans la philosophie de

se poser, en vertu de la conception deleuzienne de la philosophie – la liberté, la vérité ne sont jamais données, mais font l'objet d'une genèse, d'une culture, d'une éducation. Mais durant les années soixante, Deleuze en trouve les formulations les plus nettes, en fonction de l'actualité la plus aiguë : historien de la philosophie, il s'agit de savoir comment la pensée fut engendrée chez les auteurs étudiés ; philosophe, comment l'histoire de la philosophie produit ses propres problèmes, conquiert sa propre pensée et accède, à sa manière, à la liberté. La politique est déjà virtuellement enveloppée dans ce problème de l'apprentissage, s'il est vrai qu'elle tient pour l'essentiel à ce passage de l'état de servitude à la liberté. Des événements, des rencontres l'actualiseront : Mai 68, Guattari, Foucault, Sambar, d'autres encore. Le problème qui la portait trouve alors dans une philosophie du désir sa détermination la plus aboutie. Mais du coup, il se transforme : la question devient celle du rapport du théoricien aux masses, c'est-à-dire non plus de l'apprentissage à la philosophie et à la liberté, mais de l'apprentissage collectif *de* la philosophie et *de* la liberté. Non que Deleuze soit alors arrivé au stade longtemps rêvé et qu'il puisse, de bonne grâce, dispenser sa méthode aux braves gens. La transformation est une véritable mutation, qui provoque à nouveau la pensée, au sens où elle est forcée à passer par un état d'idiotie sous l'effet d'une perte des coordonnées de son monde et de son être le plus intime : tout est à recommencer. Deleuze s'oriente à l'aide d'une critique de la psychanalyse, ou plutôt de la psychanalyse « comme institution »<sup>66</sup>, c'est-à-dire comme position de rapports intersubjectifs. Au cœur de cette critique, on trouve le problème pratique de la libération. Comment empêcher que le désir ne soit écrasé ? Ce sera la grande question posée à travers *L'anti-Œdipe*. Et elle n'a de sens qu'à préciser aussitôt : comment empêcher que le discours philosophique, celui du savant ou du thérapeute, du scientifique ou du membre de groupuscule, ne soit pas la négation même de ce qu'il prétend apporter ? Le problème de l'apprentissage est donc bien celui de l'apprentissage de la liberté, mais le sens de « liberté » a changé : elle touche maintenant à la pratique directement collective de la philosophie. Dix nouvelles années de travaux ne seront pas de trop, où l'enseignement jouera un rôle important.

À la lumière des recherches présentées ici, il est possible de comprendre avec précision le passage de Deleuze à la politique en un sens génétique, autour du problème de l'illusion. En conjuguant vitalisme et philosophie critique, Deleuze ouvre sa propre pensée à la politique. Il s'agit là d'un nouvel apprentissage. Et pour le chercheur, sur la base des indispensables travaux systématiques qui existent déjà, d'un nouveau champ d'études génétiques, qui permettront peut-être de dégager, à terme, une philosophie politique de l'éducation dans l'œuvre de Gilles Deleuze.

---

Deleuze.

66 C'est Igor Krtolica qui a attiré notre attention sur ce point – qu'il en soit ici remercié.

## BIBLIOGRAPHIE

Nous mentionnons ici les ouvrages cités au cours de notre travail.

### Livres de Gilles Deleuze :

- *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1953, 7<sup>ème</sup> éd., 2003.
- *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962, 4<sup>ème</sup> éd. coll. Quadrige, 2003.
- *La philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 1963, 2<sup>ème</sup> éd. coll. Quadrige, 1998.
- *Proust et les signes*, Paris, PUF, 1964, coll. Quadrige (éd. augmentée), 2004.
- *Nietzsche*, Paris, PUF, 1965, 12<sup>ème</sup> éd. coll. Philosophes, 1990.
- *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 1966, 3<sup>ème</sup> éd., coll. Quadrige, 2004.
- *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris, Minuit, coll. Arguments, 1967.
- *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968.
- *Différence et répétition*, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1968.
- *Logique du sens*, Paris, Minuit, coll. Critique, 1969.
- *Spinoza : philosophie pratique*, Paris, PUF, 1979, Minuit, 1981 (éd. augmentée), rééd. coll. Reprise, 2004.
- *Francis Bacon : logique de la sensation*, Paris, La Différence, 1981, Le Seuil, coll. L'ordre philosophique, 2002.
- *Pourparlers*, Paris, Minuit, coll. Critique, 1990, rééd. coll. Reprise, 2003.
- *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953 – 1974*, édition préparée par David Lapoujade, Paris, Minuit, coll. Paradoxe, 2002.
- *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975 – 1995*, édition préparée par David Lapoujade, Paris, Minuit, coll. Paradoxe, 2003.

En collaboration avec Félix Guattari :

- *Capitalisme et schizophrénie 1, L'anti-Œdipe*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. Critique, 1972.
- *Capitalisme et schizophrénie 2, Mille Plateaux*, Paris, Minuit, coll. Critique, 1980.

- *Kafka, pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, coll. Critique, 1975.
- *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, coll. Critique, 1991.

En collaboration avec Claire Parnet :

- *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977, rééd. coll. Champs, 1996.

### **Livres de Nietzsche :**

- Friedrich Nietzsche, *L'Antéchrist*, trad. J.-C. Hémerly, Paris, Gallimard, 1974, coll. Folio (1990), 2004.
- Friedrich Nietzsche, *Aurore*, trad. J. Hervier, Paris, Gallimard, 1970, coll. Folio, 1989.
- Friedrich Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, trad. P. Wotling, Paris, coll. GF, 2005.
- Friedrich Nietzsche, *La généalogie de la morale*, trad. E. Blondel, Paris, Flammarion, 1996, coll. GF, 2002.
- Friedrich Nietzsche, *Le livre du philosophe*, trad. A. Kremer-Marietti, Paris, Aubier-Flammarion, 1969, coll. GF, 1991.
- Friedrich Nietzsche, *La volonté de puissance*, deux volumes, texte établi par F. Würzbach, trad. G. Bianquis, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1995.
- Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, tome I, M. de Launay (éd.), Gallimard, coll. La Pléiade, 2000.
- Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, trad. P. Wotling, Paris, Flammarion, coll. GF, 2000.

### **Livres de Kant :**

- Emmanuel Kant, *Œuvres philosophiques*, volume I, éd. F. Alquié, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1980.
- Emmanuel Kant, *Œuvres philosophiques*, volume II, éd. F. Alquié, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1985.

### **Livres de Freud :**

- Sigmund Freud, *Cinq psychanalyses*, J. Laplanche (éd.), Paris, PUF, Quadrige, 2008.
- Sigmund Freud, *Essais de psychanalyses*, trad. A. Bourguignon (resp.), Paris, Payot, 1981,

Petite Bibliothèque Payot, 2001.

- Sigmund Freud, *Introduction à la psychanalyse*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1922, Petite Bibliothèque Payot, 1961, éd. 2001.
- Sigmund Freud, *La vie sexuelle*, trad. D. Berger, J. Laplanche *et alii*, Paris, PUF, 1969, 12<sup>e</sup> éd., 1999.
- Sigmund Freud, *Métapsychologie*, J. Laplanche et J.-B. Pontalis (dir. trad.), Paris, Gallimard, 1968, Folio, 1986.
- Sigmund Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, trad. P. Koeppel, Paris, Gallimard, Folio, 1987.

#### **Autres ouvrages :**

- Eric Alliez (dir.), *Gilles Deleuze : une vie philosophique*, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, Le Plessis-Robinson, 1998.
- Antonin Artaud, *Œuvres complètes*, tome I, Paris, Gallimard, 1976, rééd. augmentée, 1984.
- Alain Badiou, *Deleuze : « La clameur de l'Être »*, Paris, Hachette, 1997.
- Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 1941, Quadrige, 10<sup>e</sup> éd., 2003.
- Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1938, Quadrige, 2003.
- Arnaud Bouaniche, *Gilles Deleuze : une introduction*, Paris, Pocket, 2007.
- Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966, Quadrige, 10<sup>e</sup> édition, 2007.
- Monique David-Ménard, *Deleuze et la psychanalyse*, Paris, PUF, 2005.
- Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, Points, 2001.
- François Dosse, *Gilles Deleuze et Félix Guattari : biographie croisée*, Paris, La Découverte, 2007.
- Michel Foucault, *Dits et écrits*, I, Paris, Gallimard, 1994, coll. Quarto, 2001.
- Jean-Christophe Goddard, *Violence et subjectivité : Derrida, Deleuze, Maldiney*, Paris, Vrin, coll. Moments philosophiques, 2008.
- Jean-Christophe Goddard, *Mysticisme et folie. Essai sur la simplicité*, Desclée de Brouwer, Paris, 2002.
- Jean Granier, *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Le Seuil, Paris, 1966.
- Alberto Gualandi, *Deleuze*, Paris, Perrin/Belles Lettres, 2009.

- Félix Guattari, *Psychanalyse et transversalité*, Paris, Maspero, 1972.
- David Hume, *Traité de la nature humaine : essai pour introduire la méthode expérimentale dans les sujets moraux*, trad. A. Leroy, Paris, Aubier-Montaigne, 1945.
- Étienne de La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, éd. M. Abensour, Paris, Payot, 1976, Petite Bibliothèque Payot, 2002.
- Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1967, Quadrige, 2007.
- Guillaume Le Blanc, *Canguilhem et les normes*, Paris, PUF, Philosophies, 1998, 2ème édition, 2007.
- Stéfan Leclercq, *Gilles Deleuze, immanence, univocité et transcendantal*, Mons, Sils Maria éditions, 2001, rééd. augmentée, 2003.
- Stéfan Leclercq (dir.), *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze I*, Mons, Sils Maria éditions, 2005.
- Pierre Macherey, *De Canguilhem à Foucault : la force des normes*, Paris, La fabrique, 2009.
- Jean-Clet Martin, *La philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, Payot & Rivages, Petite bibliothèque Payot, 2005 (première édition : *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Payot & Rivages, 1993).
- Philippe Mengue, *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Paris, Kimé, 1994.
- Pierre Montebello, *Deleuze : la passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2008.
- Dominique Pirotte, *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*, Paris, PUF, 2005.
- Wilhelm Reich, *La psychologie de masse du fascisme*, trad. P. Kamnitzer (depuis l'anglais), Paris, Payot, 1972, Petite Bibliothèque Payot, 2001.
- Élisabeth Roudinesco et Michel Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Fayard, 1997, 3<sup>e</sup> éd., 2006.
- Anne Sauvagnargues, *Deleuze et l'art*, Paris, PUF, coll. Lignes d'Art, 2005.
- Guillaume Sibertin-Blanc, *Deleuze et l'Anti-Œdipe. La production du désir*, Paris, PUF, coll. Philosophies, 2010.
- Spinoza, *Éthique*, trad. B. Pautrat, Paris, Seuil, 1988, Points, 1999.
- Spinoza, *Traité politique*, trad. C. Ramond, Paris, PUF, 2005.
- Spinoza, *Traité théologico-politique*, trad. C. Appuhn, Paris, Garnier 1965, GF, 2000.
- Arnaud Villani, *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Paris, Belin, 1999.
- Frédéric Worms (éd.), *Annales bergsoniennes II : Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 2004.
- François Zourabichvili, *Vocabulaire de Gilles Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003.



- François Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, coll. Philosophies, 1994, rééd. dans François Zourabichvili, Anne Sauvagnargues et Paola Marrati, *La philosophie de Deleuze*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2004.
- *Les Présocratiques*, J.-P. Dumont (éd.), Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1988.

#### **Thèse :**

- Guillaume Sibertin-Blanc, *Politique et clinique : Recherches sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze*, Thèse pour le Doctorat de Philosophie soutenue le 8 décembre 2006 sous la direction de Pierre Macherey à l'Université Charles de Gaulle Lille III- UMR 8163 « Savoirs, textes, langages ».

#### **Articles :**

- Guillaume Sibertin-Blanc, « Comment se fait-il que tout ne soit pas donné ? Attente, rythme et retard dans L'évolution créatrice », texte en ligne sur [www.europhilosophie.eu](http://www.europhilosophie.eu), Ateliers franco-japonais sur L'évolution créatrice de Bergson, Université de Toulouse-Le Mirail, 19-21 avril 2007.
- Guillaume Sibertin-Blanc, « L'instinct de mort dans la schizoanalyse de Deleuze et Guattari », texte en ligne sur le site [www.europhilosophie.eu](http://www.europhilosophie.eu).

#### **Sites internet :**

- [www.europhilosophie.eu](http://www.europhilosophie.eu)
- [www.webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com)

# TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	5
UN VITALISME RADICAL : DELEUZE LECTEUR DE NIETZSCHE.....	29
Remarques introductives.....	29
I. Deleuze et la philosophie : un projet vitaliste.....	34
1) Les enjeux de l'évaluation nietzschéenne .....	34
2) Canguilhem : un vitalisme de l'évaluation .....	36
A. Le normal et le pathologique : une épistémologie moniste et pluraliste .....	37
B. Santé et maladie : le problème du critère.....	40
C. Science, expérience, affectivité .....	42
D. Conclusion : vers une nouvelle rationalité .....	45
3) De Canguilhem à Nietzsche .....	49
4) La naissance de la philosophie – nietzschéenne .....	51
5) D'Anaximandre à Anaxagore : les retours du dualisme.....	63
6) Deleuze et La Philosophie à l'époque tragique des Grecs .....	71
A. Nietzsche et la philosophie : une ontologie vitaliste ?.....	74
B. Critique de l'ontologie.....	76
C. Être et affirmation dans Nietzsche et la philosophie .....	80
II. Affirmation et négation : vers un vitalisme critique .....	84
1) Pensée du négatif et pensée affirmative .....	86
2) Pensée affirmative de la pensée du négatif.....	95
Préalable : vitalisme et critique dans La généalogie de la morale .....	95
A. Ressentiment, première approche : de Nietzsche à Deleuze .....	97
1. L'insurrection dans la morale.....	97
2. Typologie du ressentiment.....	99
3. Topologie du ressentiment.....	101
4. Le problème de la mémoire.....	106
5. Conclusion.....	113
B. Ressentiment, deuxième approche : le rôle du prêtre et des fictions .....	114
1. L'origine de la mauvaise conscience .....	114
2. L'intervention du prêtre : les idéaux ascétiques .....	116
3. Les puissances du prêtre.....	120
4. Le triomphe du prêtre.....	122
5. Qu'est-ce qu'une fiction ?.....	126
III. Un vitalisme de la pensée.....	129
1) L'origine de la pensée.....	129
2) Le problème de la pensée : la liberté.....	131
3) Le problème du passage de la servitude à la liberté .....	138
4) Du prêtre au philosophe.....	142
Le vitalisme critique.....	148

DU VITALISME CRITIQUE À L'IMAGE DE LA PENSÉE : LE PROBLÈME DE L'ILLUSION.....	149
Introduction .....	149
I. Le criticisme de Kant selon Deleuze (I) : accord des facultés, fins de la raison et scepticisme .....	153
1) La doctrine des facultés : de l'accord présumé au problème de l'accord .....	155
2) Les fins de la raison.....	158
3) Dogmatisme, scepticisme et criticisme .....	164
4) Le danger de l'indifférence selon Kant : critique de l'attitude sceptique .....	170
II. L'empirisme humien : de l'indifférence à la pratique .....	178
1) Du donné au problème de la raison.....	178
2) Raison et subjectivité : l'indifférence selon l'empirisme .....	181
3) Comment éviter l'indifférence ? La solution métaphysique : le délire.....	186
4) La solution empiriste : scepticisme et positivisme .....	190
III. Le criticisme de Kant selon Deleuze (II) : accord et différence des facultés .....	198
1) Le déplacement kantien : de l'accord à la soumission.....	198
2) Le nouveau problème : l'accord des facultés.....	202
3) Les tourments de la raison.....	205
4) Le problème de l'illusion : questions d'interprétation .....	208
5) L'apport kantien selon Deleuze : illusion et erreur dans l'image de la pensée .....	211
IV. Le criticisme de Kant selon Deleuze (III) : les illusions et le salut pratique.....	217
1) La raison pratique.....	218
2) Le problème de la liberté.....	222
3) Illusions et liberté.....	226
4) Le problème de la réalisation pratique .....	231
5) La lecture deleuzienne de la troisième Critique : de la genèse au destin.....	234
6) Le criticisme de Kant selon Deleuze : le salut de la raison.....	237
Le criticisme selon Deleuze.....	241
VITALISME, ILLUSION ET LIBERTÉ : DE L'IMAGE DE LA PENSÉE À LA PHILOSOPHIE POLITIQUE.....	243
I. Image de la pensée : erreur, illusion et temporalité.....	244
1) L'image dogmatique : le problème de l'erreur.....	245
2) L'image de la pensée : un nouveau concept d'illusion .....	250
3) Accord des facultés et problème du temps dans la pensée .....	261
4) Temps et pensée.....	264
5) Le problème de l'auto-affection .....	268
II. Pensée et vie pulsionnelle.....	275
1) De l'habitude : première synthèse passive .....	275
2) Passivité et hétérogénéité : la finitude de la pensée.....	280

3) Deleuze et la psychanalyse .....	287
4) Position du problème : principe et fondation .....	296
5) Plaisir et vie psychique : des pulsions aux pulsions de mort .....	299
III. Vie psychique et liberté .....	311
1) Théorie psychanalytique de la vie psychique .....	311
2) Problèmes thérapeutiques : pratique de la liberté en psychanalyse .....	317
3) De l'illusion de la liberté à l'expérience de la mort .....	325
4) La pensée sans image et l'effondrement : vers la politique .....	337
CONCLUSION .....	353
BIBLIOGRAPHIE .....	363